

ARTURO ARDAO

LA FILOSOFIA
EN EL URUGUAY
EN EL
SIGLO XX

HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMERICA

Tierra



Firme

Pietro De Pauli

Colección *Tierra Firme*

HISTORIA DE LAS IDEAS
EN AMÉRICA

I

Primera edición, 1956

Esta serie relativa a la Historia de las Ideas en América se publica en virtud de la cooperación establecida entre la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica y con la ayuda proporcionada por la Fundación Rockefeller.

Las ideas e interpretaciones en ella contenidas pertenecen a sus autores y corren bajo la responsabilidad de los mismos. Dicha Historia no tendrá, por lo tanto, ningún carácter oficial. La Comisión de Historia interviene en esta obra únicamente como agente promovedor del proyecto, pero la elaboración de éste quedará enteramente a cargo de los hombres de ciencia de América.

ARTURO ARDAO

La filosofía en el Uruguay en el siglo XX

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 - México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO—BUENOS AIRES

NOTICIA PRELIMINAR

La preocupación por el estudio de la historia de las ideas en América no es nueva —en la historia de nuestra historiografía y pensamiento se encuentran ya trabajos que han alcanzado la categoría de clásicos—, pero sí es nuevo el interés público y académico que por tales cuestiones se ha despertado últimamente, lo cual se refleja en numerosas publicaciones, en investigaciones y en el hecho de que se han creado cátedras sobre esa materia en diversos centros de cultura en el continente. Tal preocupación viene a ser una expresión más de lo que se ha venido llamando "toma de conciencia" de nuestra América. Ante la importancia que esos trabajos han ido adquiriendo, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, a través de su Comisión de Historia, ha proinjado la creación de un Comité que coordine y estimule dichos trabajos.

El doctor Silvio Zavala, presidente de la Comisión de Historia, encargó al que esto firma un proyecto para la creación del Comité de Historia de las Ideas en América. El proyecto fue presentado en la Primera Reunión de Consulta de la Comisión de Historia celebrada los días 18 al 27 de octubre de 1947. En esa junta, como resolución XVIII, se aprobó crear el citado Comité, que quedó a mi cargo. Fueron varios los proyectos de trabajo propuestos, pero la falta de medios económicos imposibilitaba su realización, a pesar del estímulo moral de instituciones lo mismo nacionales que internacionales, como la UNESCO.

Sin embargo, la Fundación Rockefeller ofreció a este Comité un generoso donativo de prueba para poner en marcha los trabajos, que necesariamente se refieren a investigaciones que deberían realizarse por quienes en toda América han estudiado o vienen estudiando la historia de las ideas de sus países de origen o del continente en general. La única condición puesta por la Fundación consistía en que la etapa que debería considerarse fuera la contemporánea o las ideas en directa relación con ella. Respecto a los participantes en esas tareas y la orientación de las mismas, la Fundación dejó en absoluta libertad al presidente del Comité para hacer los contratos de trabajo con las personas que considerara más adecuadas, sin limitación doctrinal o política. De acuerdo con esto, se pidieron las colaboraciones.

Tratándose de una etapa como la contemporánea, en la que las ideas corrientes son, como es natural, objeto de discusiones, se

pidió a los autores la mayor objetividad posible, pero sin menoscabo de la honradez de sus juicios. Esa objetividad pedida no puede confundirse con aquella que criticaba Nietzsche calificándola de impotencia. Es decir, que no implica abandono del criterio que hace de un individuo una persona, un hombre situado en un mundo dentro del cual se forma reaccionando afirmativa o negativamente ante sus diversos estímulos. Por ello, no exige abandono de criterio, el cual sería imposible, pues si pudiera darse significaría ya un criterio. Ello, precisamente, hará más interesantes estos libros.

La distinta formación de quienes intervengan en esta serie podrá ser comprobada por el lector que siga uno a uno estos volúmenes. El inclinado a la sociología advertirá aspectos que escaparán al profesional de la filosofía, la historia o la economía, y viceversa. Sin embargo, no serán tan diferentes que no tengan nada en común. Todo lo contrario, el conjunto ofrecerá una visión clara de las realidades que forman nuestra América, que tal es el fin perseguido en esta tarea. Ante un estímulo se darán diversas respuestas, se utilizarán distintos instrumentos, pero sin que las unas ni los otros borren el perfil que les da unidad.

Como es de suponerse, la solicitud de objetividad hecha a nuestros colaboradores implicó a su vez objetividad por parte de quienes hacíamos el encargo. Esto se advierte en la forma, ya indicada, como ofreció su ayuda la Fundación Rockefeller; y por parte del Comité, al hacer los encargos atendiendo sólo a la capacidad de los autores. Por otra parte, se perseguía una total independencia de criterio, no obstante que el Instituto Panamericano de Geografía e Historia es una institución oficial en la que están representados todos los países americanos. Éstos, lejos de pedir historias oficiales, haciendo honor a la tradición democrática y liberal americana mantuvieron la tesis de dejar esta responsabilidad al criterio de los investigadores, determinación que es importante en una época como la nuestra en que —al igual que otras épocas en crisis— la palabra "ideas" suele alarmar, máxime si se trata de ideas contemporáneas.

Una historia de las ideas en América, como cualquier otra historia, sólo podría serlo de verdad si se empezaba por emancipar a sus autores de las limitaciones oficiales. Lo cual, a su vez, como es de suponerse, quita a los gobiernos la responsabilidad de los juicios emitidos. No habrá aquí verdad ni criterio oficiales; sólo

el criterio y la responsabilidad de los autores. Por eso, en la Tercera Reunión de Consulta de la Comisión de Historia, verificada en la ciudad de México entre los días 25 de julio y 5 de agosto de 1955, a petición del delegado norteamericano, profesor Arthur P. Whitaker, se aprobó la Resolución V que dice: "1. Recomendar reafirmar el criterio establecido en la Resolución XXXII de la Primera Reunión de Consulta sobre Historia, del año 1947, relativa a los propósitos de la historia de América, principalmente en sus párrafos 6 y 7, misma que se hizo extensiva a las publicaciones del Comité de Historia de las Ideas." La Resolución XXXII citada dice: "Párrafo 6. Las ideas e interpretaciones que se contengan en esa historia pertenecerán a sus autores y correrán bajo la responsabilidad de los mismos. Dicha historia no tendrá, por lo tanto, ningún carácter oficial. . . Párrafo 7. La Comisión de Historia intervendrá en esta obra únicamente como agente promovedor del proyecto, pero la elaboración de éste quedará enteramente a cargo de los hombres de ciencia de América." Como se ve, los párrafos transcritos garantizan la libertad de expresión de los colaboradores, al mismo tiempo que descargan a los gobiernos de cualquier responsabilidad oficial.

En la Tercera Reunión de Consulta de la Comisión de Historia se acordó también iniciar la publicación de los trabajos ya recibidos y los que vayan recibiendo. En este sentido contamos con la colaboración del Fondo de Cultura Económica, que editará los textos para formar una colección de Historia de las Ideas en América, como subcolección de una de sus series más prestigiosas: Tierra Firme.

A este primer tomo del profesor Arturo Ardao sobre La filosofía en el Uruguay en el siglo XX seguirán otros sobre la historia contemporánea de las ideas en Bolivia, por Guillermo Francovich; del Brasil, por Joao Cruz Costa; de los Estados Unidos, por Angélica Mendoza; de Cuba, por Humberto Piñera Llera; de Centroamérica, por Rafael Heliodoro Valle; de Venezuela, por Mariano Picón-Salas; del Perú, por Augusto Salazar Bondy; de la Argentina, por José Luis Romero; de Chile, por Luis Oyarsum; de Colombia, por Jaime Jaramillo Uribe; de México, por Leopoldo Zea. Así como la Historia de las ideas estéticas en México, por Fausto Vega; La Historia de las ideas sociales contemporáneas en México, por Víctor Alba; La idea de América en las relaciones panameri-

canas, por Antonio Gómez Robledo; Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana, por Francisco Miró Quesada; El racionalismo en el Uruguay, por Arturo Ardao, y Las ideas de evangelización en los Estados Unidos de Norteamérica, por Juan A. Ortega y Medina.

De esta manera el Comité de Historia de las Ideas en América empezará a realizar su programa de acuerdo con las ideas que rigieron su fundación. "La principal tarea de este Comité —se dijo en 1947, fecha en que se constituyó— será la de estimular en toda América el estudio de las ideas, el pensamiento y las influencias filosóficas en el continente americano, para que en esta forma se vayan elaborando las respectivas historias nacionales en este campo que habrán de servir de base para una historia general del pensamiento, las ideas y la filosofía de América."

Dr. LEOPOLDO ZEA

Presidente del Comité de Historia
de las ideas en América

Con este libro, que tiene el carácter de un informe sobre el tema de su título, realizado para el Comité de Historia de las Ideas en América, completa el autor su tarea de reconstrucción histórica del proceso filosófico uruguayo.

Filosofía pre-universitaria en el Uruguay (1945) lo determina desde sus orígenes coloniales hasta la primera mitad del siglo xix; Espiritualismo y positivismo en el Uruguay (1950), durante la segunda mitad de dicho siglo; La filosofía en el Uruguay en el siglo xx, ahora, desde el novecientos hasta nuestros días. Aunque cada libro es autónomo, regido por un plan propio de acuerdo con las características de cada época, el conjunto comprende, sin solución alguna de continuidad, el curso total de la historia de las ideas filosóficas en el país. En ese sentido, y sólo en él, puede decirse que constituye una sola obra.

Como en los trabajos anteriores, la investigación ha debido llevarse a cabo en éste sin el apoyo de antecedentes. El establecimiento del cuadro de tendencias, la denominación de éstas, la distribución de nombres en unas y otras, se ha tenido que hacer por vez primera. En tales condiciones, es obvio que el ensayo resulte perfectible. En medio de las dificultades inherentes a una labor de este tipo, acentuadas por la limitación del plazo, el autor ha aspirado, con todo, a cumplirla de manera que preste alguna utilidad, no sólo como información fuera del país, sino también como toma de conciencia dentro del mismo.

Sin menospreciar la importancia de la irradiación filosófica de la cátedra oral, que por el contrario se destaca más de una vez, sólo se ha tomado en consideración, por razones comprensibles, la producción escrita. Dentro de ella, sólo las orientaciones fundamentales en el campo de la filosofía general. Han quedado excluidos los dominios especializados de la psicología, la sociología, la estética, la pedagogía, la filosofía política, jurídica y social, así como amplios sectores de lo que puede llamarse literatura de ideas. Sólo en casos especiales se ha incursionado en ellos, con vistas a la determinación de las directivas generales.

Motivo de particular preocupación ha sido el presentar con objetividad e imparcialidad las tendencias y las figuras. La frecuente transcripción de fragmentos de los propios autores responde al propósito de dar muestras directas de escritos en gran parte des-

conocidos, dispersos o inencontrables, que difícilmente podrán ser consultados por la gran mayoría de los lectores.

Nuestro reconocimiento a todos aquellos que han hecho posible este trabajo, y particularmente al doctor Leopoldo Zea, Presidente del Comité de Historia de las Ideas en América, a cuya honrosa solicitud de quien ha sido escrito.

A. A.

Montevideo, 1955.

INTRODUCCIÓN

1. LA FILOSOFÍA EN EL URUGUAY HASTA EL SIGLO XX. Escolástica, filosofía moderna, enciclopedia, ideología, sansimonismo, eclecticismo, krausismo, evolucionismo: tales las sucesivas grandes influencias filosóficas que se hacen sentir en el Uruguay —al igual que, en términos generales, en el resto de América— desde la colonia hasta el 900.

Las cinco primeras corresponden al período comprendido entre fines del siglo XVIII, época en que se inicia tardíamente en Montevideo la docencia filosófica y la cultura intelectual efectiva, y mediados del siglo XIX, época en que una dilatada guerra civil con implicaciones internacionales —la llamada Guerra Grande (1843-1851)— clausuró el ciclo verdaderamente genésico de la nacionalidad. A la escolástica hispana, por muchos lados penetrada de la filosofía renacentista moderna, siguieron, bajo el signo de la Revolución, los influjos iluministas franceses de la enciclopedia y la ideología. Con las postreras expresiones de estas corrientes, tanto como con la escolástica, de larga supervivencia académica en aulas que sirvieron de antecedente a la Universidad, alcanzaron a tener contacto las doctrinas sansimonianas. Fueron traídas a Montevideo, poco antes del 40, por los proscriptos jóvenes argentinos de la Asociación de Mayo, vanguardia del Romanticismo en el Río de la Plata.

Todo ese período inorgánico de la cultura uruguaya en gestación, estuvo regido por la marcha de las ideas filosóficas en la Argentina. La unidad histórica originaria de la cultura platense llegó, precisamente, hasta la Guerra Grande, condicionada por la actividad de los centros educacionales del país vecino. Fue a través de las vicisitudes de éstos que se cumplió para nosotros también, entonces, el pasaje del tradicional rectorado hispánico al moderno rectorado francés.

Las influencias filosóficas que siguieron corresponden a un nuevo período, que prácticamente se inicia y se termina con la segunda mitad del siglo XIX, y que es de progresivo afianzamiento de la autonomía cultural, tanto como política, del país. La Universidad de Montevideo, cuyas bases habían sido echadas en 1833 y cuya erección había sido decretada en 1838, quedó definitivamente instalada el 18 de julio de 1849. Debe ser considerada el verdadero órgano de recepción y asimilación —sin intermediarios

ya entre Europa y nosotros— de las doctrinas filosóficas que en ese nuevo período iban a modelar a la inteligencia nacional.

El eclecticismo y el krausismo —secundario éste con respecto a aquél— actuaron confundidos bajo la común rúbrica histórica de *espiritualismo*, cargada de una poderosísima significación militante, acaso no repetida en otro país de América. El evolucionismo sajón fue la modalidad con que se impuso en el Uruguay el *positivismo*. Espiritualismo y positivismo constituyen grandes corrientes antagónicas cuyas hegemonías se suceden en la segunda mitad del siglo XIX, protagonizando en los años de su articulación histórica —décadas del 70 y el 80 —memorables episodios polémicos.

Durante todo el tercer cuarto del siglo domina en la cátedra universitaria el espiritualismo ecléctico francés. Luis José de la Peña, primer profesor de filosofía de la Universidad, y Plácido Ellauri, su sucesor desde 1852 hasta después del 80, cumplen la enseñanza de la disciplina bajo las inspiraciones de la clásica escuela metafísica de Víctor Cousin. A ella permaneció invariablemente fiel Ellauri durante su largo magisterio, de profunda influencia en la conformación intelectual, moral y cívica de nuestras más características generaciones románticas.

Agotadas al surgir la Universidad las tendencias anteriores, desconocido todavía en el país el positivismo, ese imperio del eclecticismo transcurre sin contradicciones reales en el campo estrictamente filosófico. No así en el religioso. La filosofía preuniversitaria de origen francés, había sembrado gérmenes de racionalismo religioso, pero sin llegar a conmover la unidad católica heredada de la colonia. Otra cosa será ahora. La filosofía universitaria inicial ambienta un activo movimiento racionalista, por el que se lleva a cabo para nosotros en la década del 60, la crisis de la fe. Al finalizar este cuarto de siglo —el 72 es el año de más aguda fricción— el espiritualismo católico tradicional y el espiritualismo racionalista que preconiza el deísmo y la religión natural, se oponen vivamente. La Iglesia y la Universidad se hallan enfrentadas.

Después de 1875, año que abre una vasta crisis institucional en el país, el espiritualismo racionalista experimenta una doble renovación: por un lado sustituye el patronato de Víctor Cousin por el de Paul Janet, acogido como nuevo conductor del espiritua-

lismo ecléctico francés; por otro lado se incorpora elementos del krausismo germano-belga, principalmente por intermedio de Ahrens y Tiberghien. Interpreta como nadie esta postrera etapa del espiritualismo, Prudencio Vázquez y Vega, la más destacada personalidad filosófica uruguaya de la época. Fue catedrático de filosofía del Ateneo, ensayista y conferenciante de intensa actividad polémica contra el catolicismo y contra el positivismo.

El positivismo, por su parte, empezó a obrar de manera efectiva también con posterioridad al 75, aunque antes tuviera ya algunas expresiones. Lo iniciaron Ángel Floro Costa y José Pedro Varela; lo impulsaron eficazmente José Arechavaleta y Julio Jurkowski, profesores de la naciente Facultad de Medicina; personificó su hegemonía en la Universidad Alfredo Vázquez Acevedo, Rector casi sin interrupción desde 1880 hasta 1899, considerado el verdadero jefe del positivismo uruguayo de la época. Este positivismo uruguayo se movió sin discrepancia dentro de las orientaciones del evolucionismo sajón, desprovista en absoluto como estuvo de eficacia proselitista la escuela de Comte, tan activa en otras regiones del continente. Puso inicialmente su acento en Darwin y luego en Spencer. Con notas de verdadero radicalismo filosófico en la línea del ciencismo naturalista, influyó profundamente en las grandes transformaciones educacionales a que entonces fueron sometidas la escuela primaria y la Universidad, así como en nuestras ideas políticas, literarias y religiosas de fines del siglo.

Hacia 1895 —desplazado irremediamente el viejo espiritualismo metafísico, pero detenido a la vez el impulso militante y expansivo del positivismo— empieza a producirse, lentamente, un cambio de posición en la conciencia filosófica uruguaya. Se anuncia entonces lo que iba a ser característico del siglo siguiente: un movimiento de superación del positivismo evolucionista de Spencer, influido de cerca por las grandes corrientes que en los centros de la cultura occidental cumplen la misma misión.

2. LA FILOSOFÍA EN EL URUGUAY EN EL SIGLO XX. Dos rasgos bien típicos de la vida filosófica en el Uruguay en las últimas décadas del siglo XIX —estrechamente correlacionados entre sí— desaparecen por completo desde que se ingresa al siglo actual. Esos rasgos fueron el partidismo doctrinario y el espíritu polémico

con que se profesaba y se vivía la filosofía en los ambientes intelectuales de la época.

No habrá ya enfáticos y cerrados pronunciamientos a favor o en contra de determinada escuela; no habrá tampoco ya ardientes e interminables polémicas en las páginas de los diarios y las revistas o en las tribunas académicas y aún parlamentarias. Para nuestras clases universitarias, numéricamente crecientes, la filosofía deja cada vez más de ser asunto de interés directo o de definición inmediata. En la segunda mitad del siglo XIX, era raro que el universitario común no tuviera a su propósito posición expresa. Ahora será raro que la tenga.

Naturalmente que esa nueva situación es el reflejo de circunstancias universales de la filosofía, de la complejidad y el desconcierto que siguen a la caída del positivismo. Por otra parte, la fervorosa milicia filosófica uruguaya de la etapa precedente, lo era a condición de la penuria especulativa, de la información superficial, del simplismo de los planteos y de las soluciones. Sin mengua alguna de su dramaticidad humana y de su influencia histórica, tenía mucho de arrebato juvenil, de falta de ponderación y de madurez del pensamiento nativo. En nuestro siglo la filosofía en el Uruguay pierde la significación colectiva de la anterior etapa, pero en cambio se acendra y se especializa en los círculos académicos. Se vuelve así en sus cultivadores, más auténtica. Dicho sea sin olvido del relativismo de esa autenticidad, por virtud del externo condicionamiento ultramarino que en general sigue teniendo nuestro pensamiento.

Surge de lo que antecede que el registro de las ideas filosóficas en este período, debe hacerse fundamentalmente a través de los aludidos cultivadores —no siempre especialistas— de la filosofía. Es una importante diferencia con el período anterior en que mucho importaban, además, las profesiones de fe, las declaraciones, los discursos y los artículos —y hasta los sueltos y gacetillas— con que se alimentaba la contienda filosófica.

El positivismo, ya se ha dicho, se estanca doctrinariamente en el país al finalizar la pasada centuria, sin perjuicio de que se prolongue como mentalidad práctica en círculos educacionales, profesionales y políticos. La literatura filosófica positivista se desvanece a principios del siglo actual. La enseñanza de la filosofía toma en general otros rumbos. Sólo es una excepción significativa

el aula de Filosofía del Derecho a cargo del doctor José Cremonesi, que representa la última importante expresión docente del evolucionismo spenceriano. El Uruguay difiere en esto sensiblemente de otros países de América —citemos a Argentina, México, Brasil— donde el positivismo como escuela, en la línea de Comte o en la de Spencer, sigue haciendo adeptos e inspirando libros y publicaciones periódicas. De ahí también que no haya habido lugar entre nosotros para la típica polémica antipositivista sostenida en casi todos lados por la anterior generación filosófica latinoamericana.

El positivismo resultó aquí pacífica y progresivamente suplantado por una corriente de pensamiento que, arrancando de sus propios dominios, buscó y logró superarlo sin establecer respecto a él un antagonismo esencial. En 1899, al final de su ensayo sobre Rubén Darío, declaraba Rodó: "Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas." Era el caso de toda una generación neo-idealista o neo-espiritualista sin desmedro de su fidelidad a la experiencia, cuyas tendencias y cuya obra quedaron perfectamente definidas en el correr de la primera década del siglo XX.

Esa corriente de superación del positivismo a partir de él, fue tan general en nuestros medios universitarios e intelectuales, que llegó a constituir una verdadera conciencia nacional. A ella se hallan vinculados dos espíritus que realizan, cada uno a su manera, un excepcional magisterio por el que se expresan los cánones filosóficos de la nueva época: José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. El primero desde el campo de las letras, el segundo desde la cátedra de filosofía de la Universidad. A lo largo de toda la primera mitad del siglo, la mencionada corriente se prolonga en la docencia filosófica por intermedio de distintos intérpretes, alejándose cada vez más del positivismo histórico. No configura ella de ningún modo una escuela, ni en rigor un movimiento; pero encuentra su unidad y continuidad doctrinarias en un persistente fundamento empirista, en atención al cual puede ser denominada *filosofía de la experiencia*.

A esa filosofía principal se suman en el correr de la media centuria otras secundarias. Por un lado una tendencia que parte también del positivismo como la anterior, pero en opuesta dirección, en la dirección que conduce al materialismo. Se integra con expresiones del materialismo científico y del materialismo dialéctico, alcanzando difusión apreciable; puede ser denominada *filosofía de la materia*. Por otro lado una tendencia más restringida, pero con manifestaciones teóricas de significación, que se orienta hacia un idealismo gnoseológico y metafísico racionalista; puede ser denominada *filosofía de la idea*. Por otro lado todavía, la corriente tradicional del catolicismo, que renueva en nuestro siglo su polémica del siglo anterior contra el pensamiento filosófico de la Universidad; es la *filosofía de la Iglesia*.

Cabe todavía agregar a ese cuadro, la renovación filosófica de los últimos lustros: la *filosofía de la cultura*, en conexión con la filosofía de los valores, la fenomenología, el historicismo, el existencialismo, conjunto de influencias a las que no han sido insensibles, por otra parte, representantes de algunas de las corrientes anteriormente señaladas. Con esta constelación histórico-dogmática se relaciona el importante hecho de la organización por primera vez en el país de la enseñanza superior de la filosofía, al empezar a funcionar en la Universidad, en 1946, una Facultad de Humanidades y Ciencias.

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA

I. FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA

Hemos señalado en la vida filosófica uruguaya de la primera mitad del siglo XX, entre otras corrientes, dos directamente derivadas del positivismo, hegemónico en las últimas décadas del siglo anterior. Una corriente principal, *filosofía de la experiencia*, y una corriente secundaria, *filosofía de la materia*. Empirismo y materialismo.

Esa distinción no olvida la natural actitud empirista del materialismo en el campo del conocimiento. En atención a ello podría convenirse en reunir ambas direcciones bajo la común designación de empirismo o filosofía de la experiencia. Con el inevitable grado de convencionalismo que hay siempre en este tipo de ordenamientos, preferimos, sin embargo, hacer la expresada distinción. Ciertamente es que hay en ambas direcciones un común empirismo metodológico, con lo que se relaciona la común devoción por la ciencia positiva, resultado de la común descendencia del cientismo positivista. Pero el dominante empirismo uruguayo del siglo XX se caracteriza por hacer de la experiencia, no sólo el punto de partida o fuente del conocimiento, sino aún, en cuanto proceso de la vida y la acción humanas, el gran dominio de la reflexión filosófica. Mientras que en el materialismo se erige en criterio general de explicación la noción ontológica de materia, aquí es la noción gnoseológica de experiencia la que cumple ese papel.

Por otra parte, esa corriente empirista que se impone principalmente en el seno de la Universidad, teniendo por gran centro histórico de referencia la personalidad de Vaz Ferreira, se evadió del positivismo clásico en una dirección opuesta a la del materialismo. Rompió las ligaduras positivistas para ir al encuentro del espiritualismo en el dominio metafísico del ser, así como del idealismo en el dominio de los valores éticos y estéticos.

¿Por qué, entonces, no hablar de espiritualismo o de idealismo, en lugar de empirismo, para caracterizar a esta corriente? No habría un impedimento esencial. Pero el espiritualismo metafísico aparece en ella sólo como inclinación o tendencia, desprovisto del absolutismo dogmático de las viejas escuelas, contenido por una prudencia crítica y un fondo escéptico del conocimiento: hablar de espiritualismo o neoespiritualismo, sin ser arbitrario, se prestaría a malentendidos. El idealismo axiológico ha sido, en determinados momentos, más definido y expreso; en Rodó es insistentemente usado el vocablo idealismo y alguna vez el de neoidea-

lismo, para definir a la conciencia filosófica de su generación. Pero este idealismo, derivado en cuanto término de ideal y no de idea, nada tiene que ver con los idealismos gnoseológicos y metafísicos que dan habitualmente nombre a difundidas posiciones filosóficas de la época, como el neokantismo y el neohegelianismo: hablar, pues, de idealismo o neoidealismo, sin ser tampoco arbitrario, se prestaría también a malentendidos.

La conciencia filosófica que domina en la Universidad y en el pensamiento uruguayos de la primera mitad del siglo, gira en torno a una actitud fundamental en el problema del conocimiento. Aunque no siempre se manifieste en forma expresa esa actitud, radica ella en la reducción a términos de experiencia de toda la problemática filosófica. En ese punto de partida, ya que no en las soluciones a que eventualmente se llega en los distintos dominios de la filosofía, reside la unidad histórica de esta corriente o dirección, extraña en absoluto, según ya se ha adelantado, a toda idea de escuela y aún de movimiento.

Con respecto a la rígida antítesis doctrinaria entre el espiritualismo y el positivismo que dio fisonomía a la vida filosófica uruguaya de fines del siglo XIX, nuestra filosofía empirista del siglo XX ha actuado a modo de síntesis histórica. Del positivismo, que fue su punto de partida —Rodó y Vaz Ferreira se formaron en la Universidad spenceriana de Vásquez Acevedo —retuvo la nota básica de empirismo, aliada a las de ciencismo, agnosticismo y evolucionismo, todas ellas interpretadas con otra tónica y otra latitud. Del espiritualismo heredó la preocupación metafísica, la atracción de lo trascendente mantenida siempre al margen de la religión revelada, la afirmación psicológica de la libertad, el culto del ideal. Todos esos elementos se conjugaron inicialmente, sin ningún cerrado enfeudamiento teórico, bajo la influencia de la nueva filosofía del conocimiento, de la acción y de la vida, encarnada en las figuras de Bergson y James. Era esta filosofía, ella también, una forma de síntesis entre el positivismo cientista y el espiritualismo metafísico, centrada en una radical exploración de la experiencia desde nuevos ángulos de visión.

La filosofía de la experiencia resultante entre nosotros de aquella coyuntura del pensamiento universal y nacional, quiso ser, con más precisión, filosofía de la experiencia concreta. Puso especial énfasis en lo que de concreto tiene en sí misma toda expe-

riencia. Se irguió contra el abstraccionismo del lenguaje conceptual, contra el espíritu de generalización y sistematización, contra los verbalismos de la razón especulativa, contra el logicismo de las ideas puras; en una palabra, contra el intelectualismo. Exaltó por el contrario —aunque eludiendo el irracionalismo— la espontaneidad viviente del pensamiento en la realidad inmediata de la conciencia, el conocimiento no separado de la acción. Tanto como de filosofía de la experiencia podría hablarse de filosofía de la vida. Pero siempre que no se entienda ésta en su estricta acepción biológica, sino en la de contenido, devenir y peripecia de la conciencia humana.

A los nombres de José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira, que presiden a comienzos del siglo esta gran renovación filosófica nacional, se sumó el de José Pedro Massera. Cronológicamente anterior, spenceriano de la década del 80, de buena gana se internó en las nuevas rutas abiertas por la generación más joven. Más allá de ellos la corriente ha persistido hasta nuestros días en la cátedra de filosofía de la Universidad, recogiendo y expresando, dentro de su continuidad histórica, sucesivas influencias de la filosofía universal. Entre éstas, las más activas han sido francesas y, secundariamente, sajonas, con muy poco o ningún entusiasmo por el pensamiento germano de la época. La clásica línea Bergson-James, aunque cada vez más distanciada, no ha dejado nunca de constituir para esta dirección, el gran meridiano de referencia de la filosofía contemporánea. Arístides Delle Piane, Emilio Zum Felde, Antonio M. Grompone, Luis E. Gil Salguero y Carlos Benvenuto, son los nombres que de manera más representativa interpretan —con acentos personales y grandes variantes de uno a otro— dicha continuidad en la enseñanza filosófica universitaria.

Emilio Zum Felde (1877-1951) será de todos ellos el único que no trataremos por separado en las páginas siguientes, en razón de que ha desaparecido sin obra filosófica (aunque sí pedagógica) édita. Tuvo significación en vida como crítico y animador filosófico en ciertos círculos, habiendo dejado algunos manuscritos que aguardan publicación. Profesor de actuación larga y destacada, presidente de una Sociedad de Estudios Filosóficos (fundada en 1939) que funcionó durante algunos años en el Ateneo de Montevideo, ejemplifica la extraordinaria influencia de William James

en el Uruguay. De los *Ensayos de empirismo radical* de éste, hizo traducción parcial al castellano.¹

La Revista *Ensayos* (1936-39), de letras, filosofía y ciencia, sostenida por un núcleo de profesores del círculo ateneísta de la época, constituye en el orden filosófico, sin ningún propósito deliberado, la expresión colectiva más importante de nuestra filosofía de la experiencia en una de las últimas fases de su desarrollo. Es esta corriente o modo de pensamiento —dentro de la amplitud con que hemos hecho su caracterización— lo que allí espontáneamente domina, aunque no de manera exclusiva. Casi todos los nombres citados, empezando por el de Vaz Ferreira, autor del ensayo con que se abre el primer número de la colección, se cuentan entre los colaboradores. Cabe mencionar el aporte de otros nombres que se desplazan en el mismo cauce: el del biólogo y pedagogo Clemente Estable, *Intuición y plástica de la evolución* (Nº 2, 1936), y el de los profesores de filosofía Raúl Mones, *Modos y planos del pensamiento en Vaz Ferreira* (Nº 19, 1938), y Julio y José Paladino, *Algunas consideraciones sobre la obra de Luis Gil Salguero* (Nº 14, 1937).

Contribuciones también a este tipo de pensamiento, en la línea de la lógica de Vaz Ferreira, son las obras de Santiago J. Fontana, *Algunas falacias* (1923), y *El raciocinio de lo insilogizable* (1927).

II. JOSÉ ENRIQUE RODÓ

1. EL ESCRITOR Y EL PENSADOR. José Enrique Rodó (1871-1917), escritor y pensador, es antes lo primero que lo segundo. Ciertamente es que como escritor llevó siempre a cabo, en los campos del ensayo y de la crítica, literatura de ideas y no literatura de imaginación. Pero en esa misma literatura de ideas, las ideas fueron secundarias con relación a la literatura. Es el de su obra, en esencia, un mensaje literario, estéticamente regido por "la gesta de la forma", por la preocupación estilística de "decir las cosas bien":

De lo que creéis la verdad, ¡cuán pocas veces podéis estar absolutamente seguros! Pero de la belleza y el encanto con que lo hayáis comunicado, estad seguros que siempre vivirán. Hablad con ritmo; cuidad de poner la unción de la imagen sobre la idea; respetad la gracia de la forma. ¡Oh pensadores, sabios, sacerdotes!, y creed que aquellos que os digan que la Verdad debe presentarse en apariencias adustas y severas son amigos traidores de la Verdad.¹

Como pensador, aún, no fue Rodó propiamente un filósofo. El mensaje ideológico que en su obra acompaña al literario, es por encima de todo un mensaje de idealismo práctico, impregnado de esteticismo y de eticismo, de latinismo y de americanismo. No lo constituye, en primer plano una doctrina del ser, o una concepción del mundo, o una teoría del hombre, o del conocimiento o de la cultura.

Y sin embargo, hay en Rodó un pensamiento filosófico, una conciencia filosófica, una filosofía, que sirve de fondo a toda su creación y que, por lo mismo, resultará siempre fundamental para la comprensión de ésta. "Porque la lucha del estilo no ha de confundirse con la pertinacia fría del retórico, que ajusta penosamente, en el mosaico de su corrección convencional, palabras que no ha humedecido el tibio aliento del alma... La lucha del estilo es una epopeya que tiene por campo de acción nuestra naturaleza íntima, las más hondas profundidades de nuestro ser."² De esas profundidades ascendía la savia filosófica que vivifica a sus libros.

No se tratará en lo que sigue del Rodó escritor, hombre de letras, sino del Rodó pensador, hombre de ideas. Y de este mismo sólo accesoriamente se tendrá en cuenta al ideólogo, defensor y

¹ Véase: William James, *El problema de la conciencia*, Montevideo, 1944.

¹ *El mirador de Próspero* (Ed. 1939, Montevideo), p. 114.

² *Ibidem*, p. 53.

propagandista en América de un ideario de política espiritual y cultural. De lo que se tratará fundamentalmente es de fijar las coordenadas filosóficas de su obra, de determinar las convicciones capitales sobre las cuales su ideario y aún su literatura se asientan. Por la excepcional gravitación histórica de Rodó, ocupan un puesto de privilegio en la evolución del pensamiento filosófico en el Uruguay en el siglo XX.

Sus ideas filosóficas se encuentran dispersas en sus distintos libros: *Ariel* (Montevideo, 1900), *Liberalismo y jacobinismo* (Montevideo, 1906), *Motivos de Proteo* (Montevideo, 1909), *El mirador de Próspero* (Montevideo, 1913). Hay que tener en cuenta además tres volúmenes póstumos: *El camino de Paros* (Valencia, 1918), que recoge principalmente las notas que Rodó publicara en ocasión de su viaje a Europa; *El que vendrá* (Barcelona, 1920), integrado casi en su totalidad con trabajos publicados antes de 1900, entre los cuales el que le sirve de título; *Los últimos motivos de Proteo* (Montevideo, 1932), formado con escritos hasta entonces inéditos.³

2. RELACIONES CON EL POSITIVISMO. Ya hemos citado la declaración formulada por Rodó en 1899, al finalizar su ensayo sobre Rubén Darío:

Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas.⁴

Tal declaración, válida —más allá del caso personal de su autor— para todo un movimiento de renovación espiritual uruguayo que comienza en el último lustro del siglo pasado, resume: la inicial formación positivista de Rodó; su temprana reacción contra el positivismo, así como contra el naturalismo, forma de positivismo literario; el carácter de esa reacción, desprovista por completo de sentido polémico.

³ La inclusión y el ordenamiento de materiales en las ediciones póstumas de Rodó, plantean distintos problemas en los que no nos corresponde entrar aquí. Por otra parte, se carece de una edición crítica de sus obras, lo que obliga a remitirse, para facilitar la consulta, a las ediciones corrientes.

⁴ *Hombres de América*, volumen antológico póstumo (Ed. 1939, Montevideo), p. 293.

Iniciado en el ambiente de intenso positivismo spenceriano del Montevideo universitario del 90, Rodó guardó toda su vida una fidelidad fundamental a las notas más típicas de aquel espíritu filosófico: las notas de realismo, ciencismo, relativismo, naturalismo, evolucionismo, racionalismo. Casi no hay ninguna entre ellas que no sufra una corrección a través de la interpretación que de él reciben. Pero son ellas las que van a determinar el fondo de su personalidad intelectual. La corrección vendrá por la inserción de lo que iba a ser, en el primer plano, el *idealismo* de Rodó. Pero quienes lo ponen en este camino de superación de Spencer, son pensadores positivistas también, a su modo: Renan, Taine, Guyau, representantes de la final inflexión idealista del positivismo francés. Habrá, pues, transición sin ruptura, emancipación sin estridencia ni conflicto.

En 1910, en plena madurez, Rodó pormenorizó todavía su relación de descendencia a la vez que su separación del positivismo. Lo hizo en el ensayo *Rumbos nuevos*,⁵ rindiendo justicia a todo lo que el progreso del espíritu humano, y su generación en particular, le debían.

Ante todo, tuvo el positivismo una evidente oportunidad histórica, "ya en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles; ya en el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras; ya, finalmente, en el de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad".⁶ De ahí las esenciales adquisiciones de quienes, como él, hicieron su pasaje por el positivismo:

La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para lo de la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y de lugar; la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, del arrebatado estéril, de la vana anticipación.⁷

⁵ *Rumbos nuevos*, ensayo sobre el colombiano Carlos Arturo Torres, incluido luego en *El mirador de Próspero*.

⁶ *El mirador de Próspero*, p. 40.

⁷ *Ibidem*, p. 45.

Pudo decir también que había dejado un espíritu de verdadera devoción por el conocimiento científico. La crisis del positivismo no fue de ningún modo para Rodó, como en la fórmula consabida, una "banarrota de la ciencia".

En *Ariel*, donde se pueden citar diversos pasajes de simpatía o de defensa de la ciencia, escribió:

Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aun no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía. La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa.⁸

En *Motivos de Proteo*, donde también se pueden citar diversos pasajes que muestran su identificación con el espíritu de la ciencia, dedica especialmente un extenso fragmento al estudio de la vocación científica. Revela allí un seguro dominio de la distribución sistemática de las ciencias, de su metodología lógica, de sus relaciones recíprocas, de su evolución histórica, de sus grandes figuras. Revela, por otro lado, tener de la filosofía el concepto que el positivismo impuso en su época: síntesis o generalización suprema de los conocimientos científicos particulares, excluyéndose, por lo tanto, toda diferencia de esencia o de naturaleza entre ella y la ciencia. Se ve bien en la página con que el fragmento se inicia:

Comenzando por la aptitud científica más sintética y alta: la del filósofo, apenas podrá citarse ejemplo de superior capacidad metafísica que no haya venido acompañada del saber original e inventivo, o cuando menos de la versación vasta y profunda, en algún género de ciencia particular. Éste como punto de apoyo puede ser las matemáticas: así en Platón, en Descartes, en Malebranche; o las ciencias naturales y biológicas, como en Hartmann, Spencer y Bergson; cuando no se fija indistintamente, con la universalidad de Aristóteles o de Leibniz, en las más varias partes de los conocimientos humanos. A su vez, una ciencia particular, dominada con poderosa fuerza de síntesis y pensamiento trascendente, implica una aptitud de generalización filosófica, que habilita a un Lamarck para remontarse, de la labor paciente del naturalista, a una concepción

⁸ *Ariel* (Ed. 1930, Barcelona), p. 63.

de los orígenes y las transformaciones de la vida en el mundo; y a un Vico, del conocimiento de los hechos históricos, a la idea de las normas que sigue el desenvolvimiento de las sociedades humanas.⁹

Pero en el citado ensayo *Rumbos nuevos* declara formalmente: "El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona."¹⁰ Concisa y expresiva fórmula de su relación espiritual e histórica con el positivismo. Dos grandes insuficiencias reprocha a éste: el escepticismo metafísico y el utilitarismo moral. Se manifiesta con toda claridad:

Y así como, en la esfera de la especulación, reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanencia indómita, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve, así, en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las ideas, como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad.¹¹

3. DEL POSITIVISMO AL IDEALISMO. La "cúpula" con que sobre la piedra angular del positivismo se coronó la formación intelectual de su generación, las "concepciones más altas" en que aquél fue llevado a disolverse, se resumieron para Rodó en la palabra *idealismo*.

En sus producciones anteriores al 900 aparece a cada instante la definición idealista. *Ariel* quiso ser por encima de todo un mensaje de idealismo. En 1910 destaca en *Rumbos nuevos* como uno de los rasgos fisonómicos del pensamiento hispanoamericano de la hora, "el sentido idealista de la vida". Y agrega: "Corresponde esta nota de nuestra vida mental al fondo común de sentimientos e ideas por que nuestro tiempo se caracteriza en el mundo. No cabe dudar de que las más interesantes, enérgicas y originales direcciones del espíritu contemporáneo, en su labor de verdad y de belleza, convergen dentro de un carácter de idealismo, que progresivamente se define y propaga."¹²

Queda establecido ya ahí el significado filosófico del idea-

⁹ *Motivos de Proteo* (Ed. 1941, Montevideo), p. 275.

¹⁰ *El mirador de Próspero*, p. 45.

¹¹ *Ibidem*, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 39.

lismo a que Rodó se refiere y del que hace profesión. No se trata para nada de los idealismos metafísicos o gnoseológicos, como concepción del ser o teoría de la representación del mundo exterior. Bajo cualquiera de estos ángulos permaneció fiel al espontáneo realismo del sentido común a que se atuvo el evolucionismo spenceriano. Lejos de reducir la experiencia externa a la noción de idea, como en aquellas formas de idealismo, extiende por el contrario a la experiencia interna la noción de realidad que cierto tipo de cientificismo había llegado a negarle. Escribiendo Realidad con mayúscula, reclamó para ella "una concepción amplia y armónica, la que comprende lo mismo el vasto cuadro de la vida exterior, que la infinita complejidad del mundo interno".¹³

El idealismo de Rodó tiene ante todo un significado axiológico. Deriva de la noción de *ideal* en su acepción no adjetiva sino sustantiva, entendido como aplicación práctica del valor. Aunque Rodó no haya llegado a conocer toda la proyección que este último vocablo habría de tener en la filosofía contemporánea, era en términos axiológicos que explicaba el "renacimiento idealista" de su época, "como resultado de una múltiple corriente de revaluación de valores intelectuales y morales".¹⁴ Y era en términos axiológicos también que concebía, por encima de la *realidad*, pero insertándose constantemente en ella a través de la acción humana, la esfera de la *idealidad*, generada por la existencia plural de los ideales. No es sino de valores que se trata, cuando habla de "aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza".¹⁵

En la base de esa concepción del idealismo, colocó Rodó un reiterado fundamento de práctica y de realidad, de vida y de experiencia, que habría de darle un característico sentido a su filosofía de los ideales y, por lo tanto, de los valores. Se traducía inicialmente en una actitud crítica, de declarada raíz positivista, en el campo del conocimiento:

"Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848. Se interpone, entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún

¹³ *El que vendrá* (Ed. 1941, Montevideo), p. 122.

¹⁴ *El mirador de Próspero*, p. 40.

¹⁵ *Hombres de América*, p. 110.

modo dentro de aquélla que la sustituye."¹⁶ Era a continuación que hacía recuento de lo que a la iniciación positivista se debía. En lo especulativo era, como se vio, "el potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas".

De ahí este ajuste final a su concepto del idealismo: "Somos los neo-idealistas, o procuramos ser, como el nauta que yendo, desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda."¹⁷

4. EL LENGUAJE Y EL PENSAMIENTO VIVO. La cautelosa actitud crítica asumida por Rodó en el campo del conocimiento, que acaba de verse, se relaciona con su manera de concebir el papel y las posibilidades de la razón. Había escapado al confinamiento experimentalista del positivismo, pero cuidándose de admitir como legítimo el ejercicio lógico de la razón abstracta, al estilo de la vieja metafísica.

Ni la "austera razón" experimental,¹⁸ ni la cartesiana "razón razonante".¹⁹ No por eso cae en el intuicionismo irracionalista. De la intuición dijo "que sabe el secreto del orden de la naturaleza, no siendo ella misma quizá sino el oculto poder constructivo de la naturaleza, que obra en el alma sin ingerencia de la reflexión".²⁰ Pero reduce su imperio a la invención poética y a la inspiración moral, a la concepción de lo bello y a la realización de lo heroico. El árbitro supremo en el campo del conocimiento será siempre la razón, cuya autoridad "puede exigir de ti el abandono del error que ella ha disipado y el amor por la verdad que ella te enseña".²¹ Sólo que la razón ha de marchar constantemente junto a la vida.

Tocado por el movimiento anti-intelectualista de su época, sustenta de la razón una concepción afín a la que algunos llamaron luego teoría de la razón vital. La razón es válida actuando

¹⁶ *El mirador de Próspero*, p. 45.

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ *El que vendrá*, p. 119.

¹⁹ *Liberalismo y jacobinismo* (Ed. citada de *Ariel*), p. 205.

²⁰ *Los últimos motivos de Proteo* (Ed. 1932, Montevideo), p. 313.

²¹ *Motivos de Proteo*, p. 322.

en solidaridad con la vida y renovando a través de ésta su contenido y sus significaciones. El lenguaje, abstraccionista e intelectual por naturaleza, se interpone entre el pensamiento vivo y el pensamiento formulado, entre la psicología y la lógica de la inteligencia. He ahí el gran obstáculo que hay que soslayar, la gran dificultad que hay que superar.

En el prólogo de la *Lógica viva* decía Vaz Ferreira:

Quizá se está efectuando actualmente (y no la sentimos porque estamos en ella) la revolución o evolución más grande en la historia intelectual humana; más trascendental que cualquier transformación científica o artística, porque se trata de algo aún más nuevo y más general que todo eso: del cambio en el *modo de pensar* de la humanidad, por independizarse ésta de las palabras. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél. Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente.²²

En el mismo año 1909 en que fue dictado el curso recogido en dicho libro, apareció *Motivos de Proteo*, donde Rodó se hizo eco, a su modo, de ese movimiento ambiente. Con expresiones bergsonianas señaló la inadecuación entre la impersonalidad lógica del lenguaje y la subjetividad psicológica de la emoción, tanto como de la idea. "El lenguaje, instrumento de comunicación social, está hecho para significar géneros, especies, cualidades comunes de representaciones semejantes. . . Piedras, piedras irregulares con que intentamos cubrir espacios ideales son las palabras."²³

De ahí la imposibilidad radical de encerrar en una palabra o un nombre el contenido verdadero de una idea o un pensamiento *vivos*:

No ya la inmutabilidad del dogma en que una idea cristaliza, y la tiranía de la realidad a que se adapta al trascender a la acción: el solo, leve peso de la palabra con que la nombramos y clasificamos, es un obstáculo que a menudo basta para trabar y malograr, en lo interior de las conciencias, la fecunda libertad de su vuelo. La necesidad de clasificar y poner nombre a nuestras maneras de pensar, no se satisface sin sacrificio de alguna parte de lo que hay en

²² *Lógica viva* (Ed. 1920, Montevideo), p. 7.

²³ *Motivos de Proteo*, pp. 350-1.

ellas de más esencial y delicado. . . Para quien piensa de veras ¡cuán poco de lo que se piensa sobre las más altas cosas, cabe significar por medio de los nombres que pone a nuestra disposición el uso! No hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar, sino superficial o pobremente, la complejidad de un pensamiento *vivo*.²⁴

Insistiendo todavía en la *vida* de las ideas o los pensamientos, agrega:

Y además, una idea que *vive* en la conciencia, es una idea en constante desenvolvimiento, en indefinida formación: cada día que pasa es, en algún modo, cosa nueva; cada día que pasa es, o más vasta, o más neta y circunscrita; o más compleja, o más depurada; cada día que pasa necesitaría, en rigor, de nueva definición, de nuevo credo, que la hicieran patente; mientras que la palabra genérica con que has de nombrarla es siempre igual a sí misma. . . Cuando doy el nombre de una escuela, fría división de la lógica, a mi pensamiento vivo, no expreso sino la corteza intelectual de lo que es en mí fermento, verbo de mi personalidad entera; no expreso sino un residuo impersonal, del que están ausentes la originalidad y nervio de mi pensamiento y los del pensamiento ajeno que, por abstracción, identifiqué en aquella palabra con el mío.²⁵

Con estos pasajes de *Motivos de Proteo* guarda solidaridad el siguiente fragmento recogido en uno de sus volúmenes póstumos, que resulta fundamental para la comprensión de su temperamento filosófico, rebelde al reticulado tradicional de las escuelas y los sistemas:

Es constante que, después de conocer de verdad a los grandes pensadores, leyéndolos directamente y por entero, y meditando lo leído, reconozcamos cuán insuficiente idea de su manera de pensar y del espíritu de su doctrina nos daban las clasificaciones usuales, que, para encerrar al pensamiento individual dentro de una fórmula conocida, le aplican un nombre de los que definen *grosso modo* determinado orden de ideas: *deísmo* o *panteísmo*, *espiritualismo* o *materialismo*.

Estas generalizaciones, que pueden definir satisfactoriamente las pocas y mal depuradas ideas que reflejan un espíritu cerrado y estrecho, rara vez son aplicables, sin cierta inexactitud, al pensamiento personal, original y hondo; al pensamiento de aquel que ha labo-

²⁴ *Ibidem*, pp. 316-7. El subrayado pertenece a Rodó.

²⁵ *Ibidem*, p. 317. El subrayado pertenece a Rodó.

rado una concepción propia del mundo, la cual no se comprenderá jamás por la forma descarnada y escueta en que luego la resumen los expositores y los críticos, privándola, al pretender condensarla, de su nervio de originalidad y de su más profundo y delicado sentido.

Quando se ha trabado real y entrañable relación con la mente de un pensador de los que conciben honda y originalmente las cosas, vese la insuficiencia y la vanidad de aquellos términos de escuela, que groseramente identifican dentro de un mismo nombre genérico, espíritus separados por distancias enormes y profundas antipatías ideales, levantando, en cambio, impenetrable muro entre espíritus que tienen las afinidades más íntimas y verdaderas.²⁶

5. FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN Y LA VIDA. En *Motivos de Proteo* desarrolló Rodó, como asunto central, una filosofía de la personalidad, de la que son elementos integrantes las ideas que se han visto sobre el pensamiento *vivo*, en el plano del conocimiento. Filosofía de la personalidad en lo que tiene de dinámica y cambiante, por viviente, que él mismo llamó *filosofía de la acción y la vida*.

Esa su concepción proteica de la personalidad tiene por fondo una visión metafísica del ser, dominada por una aguda nota temporalista, en torno a la cual tácitamente se instituye la idea de evolución creadora. Lo que a Rodó importa es establecer las condiciones en que esa creación o recreación incesante, por obra del tiempo, se opera en la personalidad individual.

Su acción es ineluctable, aun al margen de toda voluntad:

El tiempo es el sumo innovador. Su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas. Cada pensamiento de tu mente, cada movimiento de tu sensibilidad, cada determinación de tu albedrío, y aún más: cada instante de la aparente tregua de indiferencia o de sueño, con que se interrumpe el proceso de tu actividad consciente, pero no el de aquella otra que se desenvuelve en ti sin participación de tu voluntad y sin conocimiento de ti mismo, son un impulso más en el sentido de una modificación, cuyos pasos acumulados producen esas transformaciones visibles de edad a edad, de decenio a decenio: mudas de alma, que sorprenden acaso a quien no ha tenido ante los ojos el gradual desenvolvimiento de una vida, como sorprende al viajero que torna, tras larga ausencia, a la patria, ver las cabezas blancas de aquellos a quienes dejó en la mocedad.²⁷

²⁶ *El que vendrá*, p. 250.

²⁷ *Motivos de Proteo*, p. 11.

Sentada esa premisa inicial, postula a continuación Rodó el imperativo de que semejante transformación del mundo interior, inevitable en sí misma, se cumpla conscientemente encauzada por la inteligencia y la voluntad. Se trata de un pasaje fundamental, clave de todo el libro:

Hija de la necesidad es esta transformación continua; pero servirá de marco en que se destaque la energía racional y libre desde que se verifique bajo la mirada vigilante de la inteligencia y con el concurso activo de la voluntad. Si en lo que se refiere a la lenta civilización de su proceso, ella se ampara en la obscuridad de lo inconsciente, sus direcciones resultantes no se substraen de igual modo a la atención, ni se adelantan al vuelo previsor de la sabiduría. Y si inevitable es el poder transformador del tiempo, entra en la jurisdicción de la iniciativa propia el limitar ese poder y compartirlo, ya estimulando o retardando su impulso, ya orientándolo a determinado fin consciente, dentro del ancho espacio que queda entre sus extremos necesarios.

Quien, con ignorancia del carácter dinámico de nuestra naturaleza, se considera alguna vez definitiva y absolutamente constituido, y procede como si lo estuviera, deja, en realidad, que el tiempo lo modifique a su antojo, abdicando de la participación que cabe a la libre reacción de uno mismo, en el desenvolvimiento de su propia personalidad. El que vive racionalmente es, pues, aquel que, advertido de la actividad sin tregua del cambio, procura cada día tener clara noción de su estado interior y de las transformaciones operadas en las cosas que le rodean, y con arreglo a este conocimiento siempre en obra, rige sus pensamientos y sus actos.²⁸

Resume: "Rítmica y lenta evolución de ordinario; reacción esforzada si es preciso; cambio consciente y orientado siempre." El secreto está, pues, en lugar de ser por gracia de las circunstancias mecánicamente renovado, transformado, rehecho, en voluntaria y lúcida "renovarse, transformarse, rehacerse..." Y añade: "¿no es ésta toda la filosofía de la acción y la vida; no es ésta la vida misma, si por tal hemos de significar, en lo humano, cosa diferente en esencia del sonambulismo del animal y del vegetal de la planta?"²⁹

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁹ *Ibidem*, pp. 22-3. En el mismo año 1910 de la aparición de *Motivos de Proteo*, comentaba Pedro Henríquez Ureña en el Ateneo de la Juventud, de México: "La grande originalidad de Rodó está en haber enlazado el principio cosmológico de la evolución creadora con el ideal de una norma de acción para la vida. Puesto

Todo el resto de la obra se aplica, en realidad, a educar para esa tarea, a preparar para ese ejercicio. Es a ello que se dirige su doctrina de la vocación, como autodescubrimiento de tendencias y aptitudes llamadas a guiar la transformación personal. Arranca del contraste entre la pobreza de la parte superficial y actual de la conciencia y la riqueza de aquella parte inconsciente, profunda y desconocida de nuestro ser:

Imaginar que no hay en ti más que lo que ahora percibes con la trémula luz de tu conciencia, equivale a pensar que el océano acaba allí donde la redondez de la esfera lo sustrae al alcance de tus ojos. Incomparablemente más vasto es el océano que la visión de los ojos; incomparablemente más hondo nuestro ser que la intuición de la conciencia. Lo que de él está en la superficie y a la luz, es comúnmente, no ya una escasa parte, sino la parte más vulgar y más mísera.³⁰

El descubrimiento de la vocación sólo ha de venir a través de la exploración de esa región oculta e inagotable de nuestra personalidad. Y tal conocimiento no es posible alcanzarlo al margen de la acción, es decir, de la vida, noción ésta a la cual reiteradamente regresa el pensamiento de Rodó.

Conocimiento de sí mismo,

...mas no en inmóvil contemplación, ni por prurito de alambicamiento y sutileza; no como quien desdeñoso de la realidad, dando la espalda a las cien vías que el Mundo ofrece para el conocimiento y la acción, vuelve los ojos a lo íntimo del alma, y allí se contiene y es a un tiempo el espectador y el espectáculo... yo te hablo del conocerse que es un antecedente de la acción, del conocerse en que la acción es, no sólo el objeto y la norma, sino también el órgano de tal conocimiento... modo de saber de sí que no es prurito exasperador, ni deleite moroso, sino obra viva en favor de nuestro perfeccionamiento.³¹

Esa compenetración de acción y conocimiento en que centra su filosofía de la acción y la vida, tanto como su concepción del pensamiento vivo, muestra hasta qué punto Rodó —descendiente

que vivimos transformándonos, y no podemos impedirlo, es un deber vigilar nuestra propia transformación constante, dirigirla y orientarla". (Citado por Leopoldo Zea, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944, p. 284.)

³⁰ *Ibidem*, p. 41.

³¹ *Ibidem*, p. 42-3.

directo de Guyau, filósofo de la vida— estuvo imbuído del espíritu del pragmatismo ambiente en su época. No sería procedente llamarlo pragmatista, salvo en el sentido amplio o vago en que pensadores como Nietzsche o Bergson, tan distintos de los pragmatistas de escuela, son también llamados tales. Pero es obligado, en cualquier caso, reconocer su evidente inclusión —sin abandono del racionalismo— en la onda de los vitalismos y activismos característicos del tránsito de la pasada a la actual centuria.

En esa misma línea establece en la parábola *La despedida de Georgias*, su idea de la verdad radicada en la experiencia vital:

Yo os fui maestro de amor: yo he procurado daros el amor de la verdad; no la verdad que es infinita. Seguid buscándola y renovándola vosotros, como el pescador que tiende uno y otro día su red, sin mira de agotar al mar su tesoro. Mi filosofía ha sido madre para vuestra conciencia, madre para vuestra razón. Ella no cierra el círculo de vuestro pensamiento. La verdad que os haya dado con ella no os cuesta esfuerzo, comparación, elección: sometimiento libre y responsable del juicio, como os costará la que por vosotros mismos adquiriréis, desde el punto en que comencéis realmente a vivir... Las ideas llegan a ser cárcel también como la letra. Ellas vuelan sobre las leyes y las fórmulas; pero hay algo que vuela aun más que las ideas, y es el espíritu de vida que sopla en dirección a la Verdad.³²

El lenguaje —palabra, ley, fórmula, letra— es incapaz de asir la intimidad del pensamiento, que siempre lo trasciende; la razón —concepto, doctrina, idea— no lo capta a su vez sino a costa de una renovación continua, porque el pensamiento es en definitiva uno solo con la corriente de la vida. Sólo cuando se llega realmente a vivir se alcanza nueva verdad, y es por verdades nuevas cada día que se expresa la verdad infinita.

6. IDEALISMO ESTÉTICO, ÉTICO Y ESPECULATIVO. La señalada insistente invocación a la experiencia vital, da al idealismo de Rodó su constante carácter de moderación y equilibrio, conciliado como resulta, en todos los terrenos, con un realismo bien entendido.

Su idealismo se oponía expresamente al positivismo. En sus tres manifestaciones capitales —en lo estético, lo ético y lo especulativo: en el arte, la acción y el conocimiento— el positivismo

³² *Ibidem*, p. 313.

había sido realismo. De superar ese realismo se trataba. Pero a través del enlace, en todos los casos, de lo ideal con lo real.

En primer lugar, en el orden estético, concibe el arte de su tiempo como una reacción idealista contra el realismo naturalista de las generaciones anteriores. Reacción idealista constituída, en esencia, por la búsqueda de la belleza en el ensueño, rescatado de una proscripción que no se pudo soportar. En sus escritos anteriores al 900, destaca, a menudo, con simpatía, los anhelos de "restauración ideal", la "infinita sed de un ideal", las "nostalgias ideales" que estremecen a las manifestaciones artísticas de fines del siglo; y de la obra de Rubén Darío declara que "es en el arte una de las formas personales de nuestro anárquico idealismo contemporáneo".³³

Pero este renacimiento estético idealista no ha de ser a costa de la realidad bien entendida. Uno de los terrenos en que se había hecho sentir la oportunidad histórica del positivismo, era "el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras". Esa conquista debe defenderse. El arte debe tener un "contenido humano", guardando "solidaridad y relación con las palpitantes oportunidades de la vida y los altos intereses de la realidad". El progreso que marcó el realismo naturalista no puede desconocerse. "¿Necesitamos, los que tenemos la sed de una nueva fuente espiritual para nuestro corazón y nuestro pensamiento, desandar el camino andado, volver la espalda a aquellas fuentes que brotaron ayer de los senos de la Realidad? ... Viene el espíritu nuevo a fecundar, a ensanchar, no a destruir."³⁴

En segundo lugar, ese sentido del idealismo, con punto de partida en la realidad, en la vida, para sublimarlas, reaparece enriquecido en el campo de la ética. Aquí también el idealismo se opone al realismo positivista, que se había llamado utilitarismo, como allí naturalismo. El positivismo, interpretado con un criterio estrecho —en especial como llegó a divulgarse en América— "llevaba a una exclusiva consideración de los intereses materiales; a un concepto rebajado y mísero del destino humano; al menosprecio o la falsa comprensión, de toda actividad desinteresada y libre; a la indiferencia por todo cuanto ultrapasar los límites de

³³ *El que vendrá*, pp. 14, 29, 40, 61, 62, 127. *Hombres de América*, p. 293.

³⁴ *El que vendrá*, pp. 149, 122-3.

la finalidad inmediata que se resume en los términos de lo 'práctico' y lo 'útil'..." La crítica del utilitarismo, como positivismo práctico, es uno de los asuntos centrales del *Ariel*, donde se particulariza en el enjuiciamiento de los Estados Unidos, "encarnación del verbo utilitario". La prédica moral de Próspero se orienta así a exaltar el ideal desinteresado, a revelar "la fe en el ideal", a "devolverle a la vida un sentido ideal".³⁵

Pero aquí tampoco, como en el arte, el idealismo ha de importar el sacrificio de la realidad; antes bien, se la ha de tener constantemente en vista, no ya para transfigurarla por la imaginación, sino para mejorarla por la inserción activa de la idealidad en lo real. El positivismo había sido también oportuno "en el terreno de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad". Ésa es conquista que también debe defenderse. Sin duda que "donde quiera que elijamos la potencia ideal, y aun cuando nos lleve en dirección de algo vano, equivocado o injusto, ella, con sólo su poder de disciplinarnos y ordenarnos, ya encierra en sí un principio de moralidad que la hace superior a la desorientación y el desconcierto". Pero es a encararse en la realidad que se dirige esencialmente. Es a la acción frecuentemente invocada, que Próspero refiere "el pensamiento idealizador". Por eso admira en Atenas —modelo imperecedero de la humanidad— el que haya sabido "engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real".³⁶

En tercer lugar, en fin, no sólo en los campos del arte y de la acción el idealismo de su tiempo renovaba al positivismo. También, dijo, "en la esfera de la especulación reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve". El idealismo se opone igualmente aquí, al realismo; a aquel realismo que en el campo del conocimiento se daba por satisfecho con la superficialidad aparente del mundo de los sentidos.

Ninguna firme educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento candoroso o en la ignorancia voluntaria. Todo problema propuesto al pensamiento humano por la Duda; toda sincera

³⁵ *El mirador de Próspero*, p. 42. *Ariel*, pp. 16, 17, 18, 22, 28, 29, 32.

³⁶ *Motivos de Proteo*, p. 285. *Ariel*, pp. 31 y 108.

reconvención que sobre Dios o la Naturaleza se fulmine, del seno del desaliento y el dolor, tienen derecho a que les dejemos llegar a nuestra conciencia y a que los afrontemos. Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge, y no esquivando su interrogación formidable.³⁷

Pero no se trata tampoco aquí de sacrificar la realidad para afirmar por discursos más o menos lógicos, como en la metafísica clásica, la existencia de un orden ideal suprasensible, fundamento último de la experiencia: el positivismo había sido evidentemente oportuno "en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles". También es ésta conquista que debe defenderse. Que no se confunda con esos viejos idealismos y espiritualismos metafísicos, el idealismo de Rodó. Si la especulación metafísica está justificada, como abandono del estrecho realismo sensorial, que sea sosteniéndose en la realidad, más amplia y auténtica, de una experiencia identificada con la vida.

El basamento empirista y vitalista —realista a su modo— de este idealismo especulativo, se hace patente en el tipo de fundamentación que Rodó ofrece de los ideales. Los ideales —en su concepción, los valores— no tienen un fundamento *a priori*, ni racional ni teológico. Surgen de la experiencia, creados por la Vida en el seno de la Naturaleza bajo el signo de la Evolución.

Representación simbólica de la parte noble y alada del espíritu, Ariel actúa en nosotros en nombre de "aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza". Pero Ariel no es otra cosa que "el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida... Ariel es, para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas con la llamada del espíritu".³⁸

Por más que Platón haya ejercido en Rodó una profunda sujeción ética y estética, ningún rastro de platonismo metafísico, como teoría de un cerrado ordenamiento racional anterior a toda experiencia, se registra en el pensador montevideano. Es el naturalismo evolucionista ambiente en la filosofía de su época lo que sirve de fondo ontológico a su concepción de los valores; un na-

³⁷ *Ariel*, p. 24.

turalismo evolucionista remozado por la naciente filosofía de la vida que procedía de él.

Naturaleza, Evolución, Vida —escritas a menudo con mayúscula— son nociones que recorren el *Ariel*, como por otra parte el resto de su obra, jalonando una concepción inmanente, al mismo tiempo que abierta, progresiva y optimista del ser. En nombre de "la causa del espíritu", que "corona la obra de la naturaleza"; sin confiar más que "en la eterna virtualidad de la Vida", convoca a la juventud para un "aceleramiento continuo y dichoso de la evolución", porque "lo que a la humanidad importa salvar contra toda negación pesimista, es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la de la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres".³⁹

Portadora del espíritu, la humanidad culmina "el proceso de ascensión de las formas organizadas". Viene de la oscura raíz animal. Inspirando "los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico" —no como reminiscencia de una perdida patria celeste— comenzó la gesta de Ariel. Él es, desde entonces, "el héroe epónimo en la epopeya de la especie, el inmortal protagonista", acudiendo ágil, "como al mandato de Próspero, a la llamada de cuantos le aman e invocan en la realidad." ¿De dónde su imperio? "Su fuerza incontestable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida."⁴⁰

El ideal —y por tanto el valor— no reconoce otra fuente que la vida misma en su acción incesantemente creadora. Amado e invocado desde la realidad, interviene para modificarla, remontándola a un término mejor. Tal el fundamento último de su filosofía de la acción, de sus ideas sobre las relaciones entre el pensamiento y la vida, y, en definitiva, de su doctrina proteica de la personalidad. Doctrina que tenía por centro la vocación, porque la vocación, orientada hacia un "ideal concreto", marca en la profundidad viviente de la conciencia —en la *realidad*— "el polo de idealidad" que imanta al alma individual.⁴¹

7. EL PROBLEMA RELIGIOSO. De origen familiar católico, aban-

³⁸ *Ariel*, pp. 14 y 110.

³⁹ *Ariel*, pp. 110, 23, 107, 25.

⁴⁰ *Ariel*, pp. 110-1.

⁴¹ *Motivos de Proteo*, pp. 29, 41.

donó Rodó tempranamente la fe tradicional, para incorporarse al poderoso racionalismo religioso del Montevideo de fines del siglo. En crisis el deísmo de la religión natural que había dominado en la generación anterior, ese racionalismo librepensador se encauzaba entonces dentro de las directivas agnósticas impuestas por el liberalismo positivista. A ellas se atuvo Rodó durante toda su vida. Pero interpretándolas con un profundo sentimiento de religiosidad y un ansioso espíritu de expectativa a propósito de las realidades trascendentes.

Por esa vía "egó aún a admitir la legitimidad histórica de las religiones positivas:

La preocupación del Misterio infinito es inmortal en la conciencia humana. Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aun cuando esta tentación pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio de las más hondas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento. Nos inquietarán siempre la oculta razón de lo que nos rodea, el origen de donde venimos, el fin adonde vamos, y nada será capaz de substituir el sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral, porque lo absoluto del Enigma hace que cualquiera explicación positiva de las cosas quede fatalmente, respecto de él, en una desproporción infinita, que sólo podrá llenarse por la absoluta iluminación de una fe. De este punto de vista, la legitimidad de las religiones es evidente.⁴²

Pero tal legitimidad desaparece en el campo del dogma y la doctrina, allí donde se aspira a establecer o imponer la verdad absoluta. Las religiones positivas "flaquean en lo que tienen de circunscrito y negativo; flaquean cuando pretenden convertir lo que es de una raza, de una civilización o de una era: el dogma concreto y las formas plásticas del culto, en esencia eterna e inmodificable".⁴³

En la actitud que asume ante el conflicto de las religiones positivas con el sentimiento religioso considerado en sí mismo, Spencer y Renan le proporcionan las inspiraciones capitales.

Spencer ha

...remontado su espíritu soberano a la esfera superior desde la cual religión y ciencia aparecen como dos fases diferentes, pero no incon-

⁴² *Liberalismo y jacobinismo*, p. 225.

⁴³ *Ibidem*, p. 226.

ciliables del mismo misterio infinito... "La posición central de las religiones es inexpugnable", ha dicho en aquel maravilloso capítulo de *Los primeros principios*, que se intitula *Reconciliación*, y en el que la austeridad del pensamiento científico llega —sin otra fuerza patética que su propia desnuda eficacia— a producir en nuestro ánimo conmovido el sentimiento de concordia, de paz, de beatitud, con que el espectador del teatro antiguo asistía, en el solemne desenlace de la tragedia, a la solución y purificación de todo conflicto de pasiones...⁴⁴

Renan, por su parte, es quien ha establecido, "de manera que plenamente le satisfaga" —a él, librepensador—

...la posición de la conciencia libre frente al problema religioso... Hay en la manera como este extraordinario espíritu toca cuanto se relaciona con el sentimiento y el culto del eterno Misterio, un tacto exquisito y una facultad de simpatía y comprensión tan hondas, que hacen que se desprenda de sus páginas —escépticas y disolventes para el criterio de la vulgaridad— una real inspiración religiosa, de las más profundas y durables, de las que perseveran de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica unción.⁴⁵

¿Cómo esa "real inspiración religiosa" armonizaba con su agnosticismo filosófico? "Cuando me llegue el turno —escribió a alguien una vez— yo le hablaré con igual íntima verdad, de la manera como a mi alma se impone la atracción del formidable enigma, y de lo que creo y de lo que dudo."⁴⁶ En la parte édita de su obra sólo accidentalmente insinuó sus convicciones sobre la inmortalidad del alma y sobre la divinidad.

Respecto a la inmortalidad del alma manifestó una inclinación escéptica en *Ariel*, considerando que si la humanidad hubiera de desesperar definitivamente de la inmortalidad de la conciencia individual, el sentimiento más religioso con que podría sustituirla sería el de la persistencia en las generaciones futuras de lo mejor que ella ha sentido y ha soñado. En cuanto a la divinidad, en cambio, aunque bajo la forma de hipótesis, avanzó en *El mirador de Próspero* ideas afirmativas de un panteísmo evolucionista, en armonía filosófica con su visión metafísica de la realidad; la que hemos llamado concepción inmanente, al mismo tiempo que

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 207, 226.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁶ *Ariel*, p. 108. *El mirador de Próspero*, pp. 294-5.

abierta, progresiva y optimista del ser que sirve de fundamento a su axiología de cuño naturalista.⁴⁶

La posición de Rodó respecto al problema religioso, traducía aquella división radical de su espíritu de que habló explícitamente en *Los últimos motivos de Proteo*, describiendo las dos personalidades que convivían en su alma: la del yo más profundo y personal —ansioso, angustiado— con su morada en el sentimiento, y la de Glauco, pagano huésped —sereno, armonioso— con su morada en la razón. De esa fundamental dualidad de su conciencia filosófica fue reflejo estético e ideológico la simultánea devoción, aprendida en Renan, por el paganismo helénico y el cristianismo primitivo, que preside la totalidad de su mensaje.

III. CARLOS VAZ FERREIRA

1. EL EDUCADOR Y EL FILÓSOFO. Carlos Vaz Ferreira (1872), máxima figura de la filosofía en el Uruguay en el siglo XX, integra el pequeño y selecto grupo de pensadores que, en la generación anterior, pusieron a la filosofía latinoamericana en la vía de su constitución independiente. Con él, el cubano Enrique José Varona, el peruano Alejandro Deústua, el argentino Alejandro Korn, el mexicano Antonio Caso y apenas algún otro.

Cuando se insertan todos esos nombres en una generación, más que la coetaneidad estricta se tiene en cuenta su común significación epocal de transición del positivismo a nuevas formas de pensamiento. Menor que los tres primeros que se han mencionado, mayor que el último, Vaz Ferreira los ha sobrevivido a todos, alcanzando en plena actividad intelectual la segunda mitad del siglo. En octubre de 1952, al cumplir los ochenta años de edad —de alta todavía en milicias universitarias y extrauniversitarias— sus compatriotas le rindieron inusitados homenajes. Tanto como círculos intelectuales, científicos y artísticos de carácter privado, participaron oficialmente en los mismos las autoridades educacionales y los poderes públicos. En vida, disfruta en su país de una forma de gloria comparable a la alcanzada por Rodó.

Corresponde distinguir en la personalidad de Vaz Ferreira dos grandes facetas: la del educador y la del filósofo.

Como educador, no encuentra parangón en toda la historia educacional uruguaya, por la universalidad y la calidad de su actuación. Cubre ésta las tres ramas —primaria, media y superior— de la enseñanza pública, sea por la acción directiva, la teoría pedagógica o la docencia de cátedra. Bajo este último aspecto, ha desempeñado las cátedras universitarias de filosofía y de filosofía del derecho, y desempeña desde 1913 —fecha en que fue creada especialmente para él— la cátedra libre de Maestro de Conferencias, desde la que ha ejercido un singular magisterio, de vasta influencia en distintos órdenes de la cultura nacional.

Al servicio de esa tarea ha puesto Vaz Ferreira su propia vocación filosófica. Él mismo llegó a declarar: "En el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas, y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar."¹ Pero

¹ *Fermentario* (Ed. 1938, Montevideo), pp. VII-VIII.

cabe observar, por un lado, que el Vaz Ferreira educador no se puede explicar sin el Vaz Ferreira filósofo, desde que toda su obra educacional ha sido dirigida desde el núcleo o centro filosófico de su personalidad; y por otro lado, que lo más original de su obra en el campo de la filosofía, ha tenido por esencial objetivo educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar. Como en tantos ilustres ejemplos, desde Sócrates, a cuyo caso más de una vez el suyo ha sido referido, hasta Dewey, filosofía y educación se hallan en él íntimamente compenetradas.

Sólo accesoriamente se tratará en lo que sigue del educador. Es ante todo su pensamiento filosófico, sin olvido de aquella compenetración, lo que habrá de ocuparnos.

El pensamiento filosófico de Vaz Ferreira es deliberadamente fragmentario y asistemático. No lo constituye una construcción de conjunto, guiada por un principio o una hipótesis, ni mucho menos cerrada en sus conclusiones. Es el resultado, por el contrario, de una libre reflexión aislada sobre problemas cuidadosamente replanteados, dentro de una perspectiva siempre abierta para la prosecución, por sí mismo o por otro, de las indagaciones y los análisis. Pero si no configura un sistema filosófico, contempla en sus principales cuadros el sistema de la filosofía. Están en él representadas la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica, la ética, la filosofía de la religión, la estética, la filosofía jurídica y social, la pedagogía. En todos, o casi todos, esos dominios, la exégesis de su obra obligaría a extensos desarrollos. Sólo consideraremos aquí los aspectos esenciales del punto de vista de la filosofía general, aquellos que mejor sirvan para definirlo o caracterizarlo como pensador.

Su bibliografía es muy amplia. Su producción en libro comprende estos títulos principales: *Curso expositivo de psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1908), *El pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910), *Sobre la propiedad de la tierra* (1918), *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Conocimiento y acción* (1920), *Estudios pedagógicos* (1921 y 1922), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Sobre feminismo* (1933), *Fermentario* (1938). Además, diversos trabajos en revistas y opúsculos. De estos últimos destacamos: *Trascendentalizaciones matemáticas ile-*

gítimas (1940) y *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940). A lo mencionado hay que agregar todavía numerosos escritos inéditos, especialmente textos de conferencias, cuya próxima publicación se halla anunciada. Como parte de los homenajes recientemente tributados a Vaz Ferreira, el gobierno ha dispuesto la edición oficial de su obra completa.²

2. RELACIONES CON EL POSITIVISMO. La relación histórica y doctrinaria de Vaz Ferreira con el positivismo, es sustancialmente la misma que se ha visto fue la de Rodó.

También él, formado a fines del siglo en la Universidad spenceriana de Vásquez Acevedo, conoció la iniciación positivista; también él se evadió tempranamente del positivismo, acompañando el movimiento filosófico de su época; también él, en fin, llevó a cabo esa transición sin ninguna ruptura violenta, sin formalizar en ningún momento una verdadera polémica antipositivista. Pero en Vaz Ferreira tendrá el fenómeno otro afinamiento, a la vez que otra repercusión nacional, en el campo especializado de la filosofía.

La irresistible influencia ejercida por Spencer en la Universidad de Montevideo, hacia el 90, a la que Vaz Ferreira no pudo ser ajeno, la ha documentado éste en términos autobiográficos. Recordando al pasar, muchos años más tarde, al filósofo inglés, expresó en una conferencia:

Me lleva, sobre todo, a recordar a este pensador, la oportunidad local, nuestra, que tendrían las lecturas que haría el profesor, los ejemplos que podría citar, para mostrar cuál era nuestro estado de espíritu ante las obras y teorías de Spencer: cómo eran, los suyos, especie de libros sagrados; cómo todo se resolvía invocando al filósofo. Cuando yo era estudiante, por ejemplo, nuestro designio, al exponer otras teorías, al discutir cualquier cuestión, era simplemente preparar la exposición de las doctrinas de Spencer; tales otros pensadores que conocíamos únicamente por resúmenes, habían dicho sobre el derecho, o sobre la moral, tales o cuales cosas que exponíamos; y, finalmente había venido Spencer, y había resuelto la cuestión por tal o cual teoría. Y no se concebía, no ya otra manera de pensar, sino ni siquiera otra manera de exponer una cuestión.³

² Sobre Vaz Ferreira nos limitamos a citar el trabajo más extenso y de conjunto que le ha sido dedicado: *Vaz Ferreira*, por Alejandro C. Arias (Tierra Firme, Nº 45, Fondo de Cultura Económica, México, 1948). Incluye una detallada cronología de sus obras, así como una muy completa bibliografía sobre el mismo.

³ *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* (Montevideo, 1918), p. 110.

En 1896, siendo ya catedrático sustituto de filosofía, su devoción por Spencer se mantenía muy viva. Refiriéndose a la doctrina estética de éste, afirmaba que hay en ella

... ideas verdaderamente dignas de un estudio serio y profundo, y nada me impedirá dudar de que, desarrollada por su autor, y aplicada por él a muchos problemas que sólo aparentemente quedan fuera de ella, hubiera llegado a ser tan popular como todas las otras que ha propuesto la filosofía evolucionista y que tan cerca están ya de incorporarse de una manera definitiva y completa al conjunto de las verdades científicas que la humanidad ha conquistado.⁴

Juicio francamente laudatorio, extendido, como puede verse, al conjunto de la filosofía spenceriana.

En 1908, sin embargo, escribía:

Por su faz antipática y estrecha, por su falta de simpatía y por su incompreensión semivoluntaria del pensamiento ajeno, tuvo este pensador bastante castigo, y adecuado a la falta como si hubiera arreglado las cosas un autor de cuentos morales... Y, a fuerza de sequedad y de dureza, dejó su sistema rígido y frágil como esas "lágrimas batávicas" de la física: a la menor rotura se deshizo en polvo.

Moderaba en seguida su opinión:

Pero rechazo esa comparación, que sólo enfatiza los aspectos malos. Se me ocurre otra menos injusta: la lujuriente brotación ideológica con que este pensador cubrió en un momento dado todo el campo de los conocimientos humanos, fue como el "abono verde" de los agricultores... De la obra de Spencer, en sí misma, poco quedó. Pero hoy ¿puede alguien estar seguro de no haberla utilizado?⁵

En 1918 vuelve a Spencer con más serenidad aún:

Las críticas que en nombre de la nueva filosofía evolucionista se dirigen contra la antigua, serían buena manera de motivar una apreciación sobre el ilustre filósofo inglés, con respecto al cual, por lo demás, se siente una gran necesidad en estos momentos de llegar a una apreciación bien exacta y justa, ya que el entusiasmo casi religioso, que lo erigiera en una especie de pontífice infalible de la cien-

⁴ "Ideas sobre la estética evolucionista" (en *Anales de la Universidad*, VIII).

⁵ *Conocimiento y Acción* (Ed. 1908, Montevideo), p. 100.

cia y de la filosofía, ha sido sustituido por una reacción que quizá, como es común, tiende ahora a volverse excesiva.⁶

Seguía una pormenorizada y ecuánime discriminación de lo negativo y lo positivo en la obra del jefe del evolucionismo.

A esa relación espiritual de Vaz Ferreira con Spencer —que hemos querido fijar en distintos momentos porque refleja un fundamental aspecto de la evolución del pensamiento filosófico en la Universidad uruguaya— corresponde su relación con el positivismo como doctrina.

En 1897, año en que alcanzó la cátedra de filosofía, en un trabajo sobre la enseñanza de esta disciplina hizo la crítica del propio término *positivismo*, como inadecuado para dar nombre a una escuela definida. En su sentido estricto sostiene el positivismo la ilegitimidad de la metafísica. Sin embargo, los ingleses Spencer, Mill, Bain y demás, considerados habitualmente positivistas, hacen metafísica, con la particularidad todavía de que cada uno de ellos tiene una metafísica diferente.

Bien sé —agregaba— que una opinión corriente quiere emplear el término positivismo, no en su sentido filosófico, como nombre de la escuela que considera imposible todo conocimiento sobre las realidades absolutas, ni en su sentido histórico (casi equivalente) como nombre de la escuela de Augusto Comte, sino como nombre común de todas las filosofías que se caracterizan por dar gran importancia a la observación y a los hechos positivos. Pero, o bien se trata de una tendencia tan exclusivista que lleve a sus autores a suprimir *toda Metafísica*, y en este caso sólo el comtismo podría entrar en esa denominación (¡y con cuánto trabajo!), o bien se trata tan sólo de una tendencia lo suficientemente amplia para dar a los hechos el lugar que merecen en la ciencia, y en ese caso sería difícil encontrar un autor que no mereciera el nombre de positivista entre los que cultivan hoy las ciencias filosóficas.⁷

Exageraba, sin duda, Vaz Ferreira, al considerar tan universal ese positivismo de sentido amplio. Pero hay que pensar que si realizaba el concepto era porque él mismo se sentía —y quería subrayarlo— positivista con ese alcance. Crítico severo de Comte y de los "ingenuos positivistas de la primera hora",⁸ que circunscri-

⁶ *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, p. 109.

⁷ "La enseñanza de la filosofía" (en *Anales de la Universidad*, IX).

⁸ *Conocimiento y Acción*, pp. 102 y 109.

bían todo el saber a la ciencia positiva, evadido del evolucionismo spenceriano, quiso seguir siendo, no obstante, de alguna manera, *positivista*.

En un curso inédito dictado en su cátedra de conferencias en 1914 y 1915, precisó su concepto del positivismo y su posición personal respecto a él. En 1952 ha reproducido textualmente sus palabras de entonces, lo que dobla su significación:

Existe una tendencia, que sería el positivismo en mal sentido... Porque este término "positivismo" tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo: Si por "positivismo" se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o por posible, lo probable o posible; si por "positivismo" se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer, en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos.⁹

Más de una vez se ha debatido la cuestión de las relaciones de Vaz Ferreira con el positivismo. Todo tratamiento del asunto —a resolverse en definitiva de acuerdo con los contenidos reales de su pensamiento— deberá reconocer como punto de partida esas directas expresiones suyas. Lo colocan ellas en la que fue realmente su situación: la de un positivista emancipado que quiso, según la fórmula de Rodó, llevar la doctrina a disolverse en concepciones más altas sin desvirtuarla en lo que tenía de fecundo.

3. FILOSOFÍA Y CIENCIA. Ha sido desde esa personal situación de positivista emancipado que Vaz Ferreira ha interpretado las relaciones entre filosofía y ciencia y ha establecido su concepción de la metafísica.

En cuanto al primer punto, ha tenido siempre profunda sim-

⁹ Conferencia inédita *Sobre enseñanza de la filosofía* (1952).

patía e interés por el conocimiento científico, concibiendo a la filosofía influida de cerca por él a través de la historia. "Sea cual sea, en esencia y en dignidad —ha escrito— la relación de la filosofía con la ciencia, es un hecho que la ciencia emite filosofía, y que esa emanación filosófica de la ciencia se intensifica en las regiones de ésta en las cuales, en una época dada, hay superactividad."¹⁰

Pero —contra lo que quiso el mal positivismo— existe imposibilidad radical de circunscribir el saber a la ciencia con eliminación de la filosofía, porque tan pronto aquella se profundiza obliga necesariamente, a los propios científicos, a filosofar, es decir, a hacer metafísica. Tengan o no conciencia de ello. A menudo ocurre lo último porque no hay una frontera definida, un límite preciso separando la filosofía de la ciencia. Resulta así entre una y otra, una región intermedia propicia a la confusión y la ambigüedad. Esa región es inevitable y la frecuentan tanto los filósofos como los científicos. Pero cuando éstos lo hacen con ignorancia de la filosofía, sucede que, o redescubren penosamente la buena filosofía de los filósofos, o, lo que es más habitual, hacen mala filosofía, mala metafísica.¹¹

La expresada noción de una región intermedia entre filosofía y ciencia, constituye una especie de clave para la comprensión del concepto vazferreiriano de las relaciones entre una y otra forma de saber.

Para Vaz Ferreira hay una continuidad insensible entre el saber científico y el saber filosófico. Es gradualmente que se pasa de uno a otro, a través de aquella región intermedia en que ni uno ni otro se ofrecen en toda su pureza. La diferencia entre ciencia y filosofía no es, pues, de esencia, como diversas tendencias de la reacción antipositivista lo han sostenido, sino de grado. Pero esa diferencia de grado no es entendida al modo positivista clásico, como diferencia en el grado de síntesis, a lo largo del proceso inductivo que remonta del plano de los hechos al plano de las leyes. Es entendida como diferencia en el grado de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del saber.

En 1908 escribía:

¹⁰ *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas* (Buenos Aires, 1940), p. 10.
¹¹ "Ciencia y metafísica", artículo de *Conocimiento y acción*, reproducido en *Fermentario*. Además: conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía*.

La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que, en vez de depurarla, la enturbia. No hay nada tan digno de atención como el aspecto que ha tomado hoy esa región intermediaria entre el conocimiento positivo y la especulación francamente filosófica. Cada vez los sabios profundizan y generalizan más, y su ciencia, al disolverse en metafísica, pasa por una especie de punto crítico, en que el conocimiento toma un aspecto excepcionalmente turbio y ambiguo.¹²

Parece desprenderse de esas palabras un juicio negativo de desvalorización o desestima a propósito de la mencionada "región intermediaria". Pero el verdadero pensamiento de Vaz Ferreira se aclara en su citada conferencia de 1952 (que resumía un curso de 1914 y 1915). Dice allí:

Entre la ciencia y la filosofía hay una región intermedia que frecuentan tanto los científicos que vienen de un lado como los filósofos que vienen del otro. La única diferencia está en que, en ciertas ciencias, la capa solidificada, diré así, es más espesa: hay que profundizar más para llegar a los problemas filosóficos, en tanto que en otras ciencias la filosofía está a flor, y se la encuentra por poco que se ahonde. Pero la diferencia es de grado. Por eso es inevitable filosofar: ningún hombre de pensamiento puede no hacerlo. Lo único es que el científico que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace...¹³

Como se ve, esa región no sólo es frecuentada —bien o mal— por los científicos, sino también por los filósofos. Pero es fundamentalmente como ensanche o continuación de la ciencia que Vaz Ferreira la concibe. Se ve mejor en este otro pasaje, revelador, además, de toda la importancia que a dicha región atribuía, así como puntualizador de la diferencia sólo de grado, a su juicio, entre filosofía y ciencia:

El habitual modo de enseñar la ciencia y la filosofía, produce, en el espíritu de los estudiantes, una solución de continuidad donde ella no existe, por resultar suprimida toda una región del conocimiento, que es la región intermedia entre la ciencia positiva y la filosofía. Por un lado se programa, y eso está bien, las asignaturas, encerrándolas dentro de sus límites positivos y prácticos; pero, por

¹² *Conocimiento y acción*, p. 108.

¹³ Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía*.

otro lado, se enseña la filosofía sólo en el plano más general y abstracto; y, entonces, deja de enseñarse todo lo que está en un plano intermedio, ese plano, o región, del análisis científico profundizado, por el cual se va pasando insensiblemente de cada ciencia práctica a la filosofía. Un movimiento natural del pensamiento lleva, en cada orden de hechos o principios, a ese paso insensible, aun cuando las exigencias de la ciencia práctica obliguen realmente, contra toda lógica, a hacer aquí cortes artificiales... el corte que se hace entre ciencia positiva y metafísica es completamente artificial y motivado por razones de índole práctica.¹⁴

Pero, por más que la ciencia emita filosofía y que la diferencia entre una y otra sea sólo de grado, la filosofía no se halla de ningún modo prefigurada por la ciencia, predeterminada por los contenidos de ésta, cuyas líneas esté llamada a prolongar en su misma dirección o sentido. Entenderlo así es caer en falsas o ilegítimas trascendentalizaciones, matemáticas o no. "Y es que en esa región de pasaje de la ciencia a la filosofía", hay que evitar el peligro "de presunción, cuando la ciencia pretende erigir en filosofía sus procedimientos, sus fórmulas y hasta sus deficiencias y contradicciones".¹⁵

La identidad de esencia entre ciencia y filosofía —pasaje "insensible", "gradual", de una a otra— no resulta en Vaz Ferreira de la reducción de la filosofía a la esencia de la ciencia, como en el positivismo. Resulta, a la inversa, de la reducción de la ciencia a la esencia de la filosofía. No se funda la filosofía en la ciencia; se funda la ciencia en la filosofía. No es que, como para Comte o para Spencer, la filosofía siga siendo en su naturaleza íntima ciencia positiva; es que la ciencia positiva en su naturaleza íntima es ya filosofía, o sea metafísica. De manera incomparablemente gráfica lo expresa en su citado artículo *Ciencia y Metafísica*:

En medio del "océano para el cual no tenemos barca ni velas", la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.

Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien en cual-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 44

quier parte, se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barca ni velas. *La ciencia no es más que Metafísica solidificada*.¹⁶

Esta idea nos pone en el camino de su concepción de la metafísica, como saber diferenciado del científico sólo en el grado, como ya se ha dicho, de claridad y consistencia, de precisión y certidumbre.

4. CONCEPCIÓN DE LA METAFÍSICA. En su condición de positivista emancipado reconoce la posibilidad y legitimidad de la metafísica. Pero de una nueva metafísica, colocada sobre fundamentos bien distintos a los de la tradicional. La superación del positivismo no debía perseguirse por una vuelta a lo antiguo, sino por la instauración de un pensamiento de nuevo tipo, depurado de las deficiencias que malograron a los viejos sistemas metafísicos.

La metafísica clásica reposó sobre dos grandes clases de falacias: por un lado las falacias de falsa precisión y falsa sistematización, consistentes en suponer y expresar la precisión o el sistema donde ellos no son posibles; por otro lado, las falacias verbo-ideológicas, que resultan de la inadecuación entre las palabras y las ideas y juicios, entre el lenguaje y el pensamiento. Dentro de estas últimas, especialmente aquella que consiste en demostrar la verdad de una tesis por el absurdo a que lleva la contraria, sin advertirse que se ha partido de una inadecuada formulación verbal de la cuestión. "Casi toda la metafísica, casi toda la filosofía tradicional" es tal vez una inmensa ilustración de este paralogismo que puede por eso llamarse "el paralogismo de los metafísicos".¹⁷

La metafísica —escribe— ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas. . . La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso

¹⁶ *Conocimiento y acción*, p. 109.

¹⁷ *Lógica viva* (Ed. 1920, Montevideo), p. 133.

que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado, y, por otra, de estas falacias verboideológicas.¹⁸

Se ve cuál es la verdadera diferencia entre metafísica y ciencia, formas de saber entre las cuales hay contigüidad, continuidad, transición. Se aclara definitivamente con esta imagen muy reiterada por Vaz Ferreira:

Podemos representarnos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse del todo) . . . De modo que, si el que quiere describir o dibujar esas realidades, nos presenta las cosas del fondo con la misma precisión, con la misma claridad, con la misma nitidez de dibujo que las cosas de la superficie —estoy queriendo decir: si alguien nos da una metafísica parecida a la ciencia—, podemos afirmar sin cuidado que nos da el error, en vez de la verdad parcial de que somos capaces.¹⁹

Es sólo esa "verdad parcial de que somos capaces" la que justifica a la metafísica. No será posible, a su propósito, lograr la precisión rigurosa. Y para evitar en las conclusiones la falsa precisión, habrá que empezar por evitar en el método las inadecuaciones verbales. La preservación de las falacias verbo-ideológicas, de las celadas tendidas por las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, se convierte entonces en la cuestión capital de la prolegéutica metafísica, en lo que —con el título kantiano— podría llamarse también en la obra de Vaz Ferreira, "prolegómenos a toda metafísica futura".

Imagina así el pensador montevideano "un libro futuro" de filosofía en el que el autor fuera dejando constancia de las dificultades de su pensamiento para llegar al fondo de los problemas, es decir, al fondo de la realidad; en el que expresara sus oscilaciones y sus dudas, tanto como sus evidencias; en el que, llegado el caso, no pudiendo encerrar en ningún esquema verbal su psicología a propósito del asunto, recurriera al artificio de transcribir anotaciones, en parte complementarias y en parte contradictorias,

¹⁸ *Ibidem*, pp. 137-8.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 137 y 154.

hechas en distintos momentos y en distintos estados de espíritu. Ese autor futuro llegaría a decir, refiriéndose a nuestra época:

Es cierto que la humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado confundiendo durante más de veinte siglos el lenguaje con el pensamiento. Pero, aun así, parece imposible que a los autores de aquel tiempo no se les ocurriera, por lo menos, comparar sus obras con las anotaciones que les servían para prepararlas; notar cómo, en el paso de éstas a aquéllas, se habían desvanecido todas las dudas, las oscuridades, las contradicciones y las deficiencias; y cómo, por consecuencia, un libro de los de entonces, esto es: una sistematización conceptual cerrada, con una tesis inmovible, argumentos ordenados como teoremas, un rigor de consecuencia y una convicción que parodiaban artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara o se confundiera o se contradijera, era un producto completamente falso y ficticio.²⁰

En tales condiciones cree Vaz Ferreira que la filosofía metafísica será por completo distinta, habrá nacido de nuevo, o sencillamente *habrá nacido*, el día en que los filósofos expresen —como ése del “libro futuro”— todo lo que en verdad piensan y cómo lo piensan, y hasta todo lo que sienten. El día en que expresen todo lo que *psiquean*, verbo éste que prefiere más que otro para designar el pensamiento viviente, independizado de las fórmulas de la lógica.

Semejante concepción de la metafísica compromete dos grandes cuestiones, ninguna de ambas, por otra parte, circunscripta al saber metafísico, como que empiezan por afectar al pensamiento y la acción cotidianos: la cuestión de las relaciones entre la psicología y la lógica de la inteligencia y la cuestión de la certidumbre del conocimiento. Con la primera tiene que ver su idea de la *psico-lógica* o *lógica viva*, centrada en las ya aludidas relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Con la segunda tiene que ver su teoría de la creencia y su particular versión del escepticismo; tiene que ver aún el problema del valor de la razón.

5. LA PSICO-LÓGICA O LÓGICA VIVA. Cuando se llega a este punto se alcanza, quizá, lo que constituye el núcleo dirigente del pensa-

²⁰ *Conocimiento y acción*, p. 98; reproducido y comentado en *Lógica viva*, p. 156; reproducido en *Fermentario*, p. 119.

miento filosófico de Vaz Ferreira. Un núcleo integrado por elementos psicológicos, lógicos y gnoseológicos, íntimamente fundidos en una unidad.

Lógica viva es el título de una obra de Vaz Ferreira, publicada en 1910, que tenía por contenido un curso dictado el año anterior. En el prólogo explicaba que ese libro venía en lugar de otro que con más tiempo hubiera deseado escribir, haciendo “un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una *Lógica*, entonces, sino una *Psico-Lógica*...”²¹

Tanto la expresión *lógica viva* como la expresión *psico-lógica* —prácticamente sinónimas— las había empleado ya Vaz Ferreira con esa significación en *Los problemas de la libertad*,²² cuya publicación periódica empezó en 1903,²³ y que apareció en forma de libro en 1907. Esta obra —vista habitualmente sólo como un ensayo metafísico— debe considerarse el primer gran antecedente de la *Lógica Viva*, y su fecha inicial, el punto de partida —exteriorizado— de la personalísima inflexión del pensamiento vazferreiriano que trazó definitivamente la originalidad de su perfil. Antes de esa fecha Vaz Ferreira había escrito una *Psicología* (1897) y una *Lógica* (1898). Nada tienen que ver ellas con la *Psico-Lógica* que comienza a configurarse en *Los problemas de la libertad* (1903-07), se continúa en *Conocimiento y acción* (1908),²⁴ y culmina en la *Lógica viva* (1910).

La *psico-lógica* vazferreiriana arranca de la ya clásica concepción de lo psíquico, que en la época puso en circulación la nueva dirección de la psicología representada en especial manera por James y Bergson: frente a la vieja doctrina asociacionista, atomista, mecanicista, estática, de la vida del espíritu, la que concibe a ésta como una realidad continua, fluida, cambiante y dinámica.

La sugestión de este nuevo punto de vista prendió vivamente en Vaz Ferreira. Pero no habría de desarrollarlo en el campo específico de la psicología, para esclarecer problemas de ésta, sino en el de las relaciones de la psicología con la lógica, para escla-

²¹ *Lógica viva*, p. 5.

²² *Los problemas de la libertad* (Ed. 1907, Montevideo), pp. 64 y 74.

²³ En *Anales de la Universidad*.

²⁴ Especialmente en el ensayo “Un paralogismo de actualidad” (reproducido en *Fermentario*).

recer problemas propios de la última. La incitación psicológica de James y Bergson se superpuso así a la incitación lógica de Stuart Mill, proporcionándole el principal, ya que no único, motivo de su psico-lógica: la imposibilidad de formular en los esquemas verbales del lenguaje toda la viviente riqueza del pensamiento.

En *Los problemas de la libertad*, al denunciar las confusiones en que se incurre en el tratamiento de los mismos, escribe —pase que escogemos entre muchos análogos:

A cada momento siento la necesidad de interrumpir mi exposición para insistir sobre esto: Los análisis, en la forma en que los hago, en la forma en que forzosamente hay que hacerlos por medio del lenguaje, esquematizan, y presentan el estado mental de confusión, distinto de lo que es en la realidad psicológica... la confusión real, la confusión psicológica, no es igual a la que obtenemos nosotros por el análisis reflexivo del significado de las frases: la confusión psicológica no se superpone a la confusión lógica; la confusión de hecho, no es generalmente la confusión en que se incurriría si, perdonésemos la paradoja, confundiéramos como sería razonable hacerlo. Por eso, un lector dado confundirá a su modo, y otro lector confundirá al suyo, y aun un mismo lector podrá confundir de modos diferentes según los momentos.²⁵

En el ensayo *Un paralogismo de actualidad*, subraya el carácter absoluto de la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje, con referencia a Bergson y James:

Cuando se dice que un modo de expresarse más particular es menos esquematizante que uno más general, no hacemos sino una diferencia de grado: se me ocurre que, para explicar esto, Bergson emplearía la siguiente metáfora: entre un lenguaje de términos muy poco generales y otro de términos muy generales, hay la diferencia que entre un montón de polvo y un montón de piedras: el tamaño de las "concreciones", nada más; el primero será más a propósito para hacernos imaginar lo fluído, lo continuo; pero, en realidad, tan discontinuo es uno como otro; y, del mismo modo, aunque el lenguaje poco general sea representación menos empobrecida de lo mental, sería siempre una expresión inadecuada. En cuanto a W. James, es posible que se le ocurriera esta otra imagen: nuestro discurso representa al *stream of thought* como esas líneas y flechas de las cartas marinas representan las corrientes de agua; y en una carta detallada, donde se usen muchas flechas y muchas rayas para

²⁵ *Los problemas de la libertad*, pp. 69-70.

indicar en cada lugar la dirección, la velocidad y los otros datos, claro es que se da una representación menos inadecuada que cuando se representa la corriente por unas pocas líneas; pero la diferencia es de grado, y esa representación esquemática es en uno y otro caso inadecuada por naturaleza.²⁶

En el prólogo de la *Lógica viva* indica como uno de los grandes temas de ésta:

Observaciones de orden teórico concernientes a las relaciones de la psicología y la lógica, del pensamiento y el lenguaje, etc., destinadas a corregir los conceptos falsos que el esquematismo de la lógica ha originado. Esto es algo que hoy flota en el ambiente... Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente.²⁷

No toda la *Lógica viva* se reduce al análisis de las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Pero allí estará lo más importante. Estudia: errores de falsa oposición; cuestiones de palabras y cuestiones de hechos; cuestiones explicativas y cuestiones normativas; la falsa precisión; la falsa sistematización; falacias verbo-ideológicas; la lógica y la psicología de las discusiones; los planos mentales; la ilusión de experiencia; psicología y lógica de las clasificaciones; valor y uso del razonamiento. Y todavía otros temas, en este libro deliberadamente inacabado, esbozo de un plan en el que lo que se concibe "no es un libro, sino un tipo de libros que podrían escribirse en número indefinido, porque su materia es inagotable."²⁸

La intención de la *lógica viva*, su significado profundo, es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo *concreto*, lo *vivo* del pensamiento que se agita por debajo del *esquema verbal* en que se le formula para expresarlo.

"Lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos." Pero la verdad es todavía que lo que pensamos "es una mínima parte de lo que psiqueamos".²⁹ De ahí que Vaz Ferreira llame aún la atención sobre el pensamiento no cristalizado o definido, en estado naciente, germinal o *fermental*. Esta

²⁶ *Conocimiento y acción*, pp. 66-7.

²⁷ *Lógica viva*, p. 7.

²⁸ *Ibidem*, p. 6.

²⁹ *Conocimiento y acción*, p. 99.

última expresión aparece insistentemente reiterada en sus libros y conferencias, se convierte en uno de los rasgos más típicos de su pensamiento y de su pedagogía, y al fin da título a una de sus obras —*Fermentario*— concebida para recoger “*el psicoe antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental*”.³⁰

Proyectada la lógica viva al pensar metafísico, he aquí las fecundas consecuencias que a su juicio se derivarían:

Imagínense ustedes que un Kant no nos hubiera dado solamente su sistematización; imagínense que pudiéramos hoy saber, no sólo de las divisiones que hizo Kant, cómo separó el espíritu en compartimientos, cómo puso tabiques y cómo dijo que *A* era esto, que *B* era lo otro y que *C* se dividía en primero, segundo y tercero, sino que hubiéramos sabido lo que Kant dudaba, y lo que Kant ignoraba; y, sobre todo, cómo ignoraba: ¡cuán provechoso nos sería esto para *fermento pensante*! Las teorías de Kant han hecho su bien; han hecho también su mal; y ha llegado un momento en que han dejado tal vez de ser útiles a la humanidad; pero aquel fermento pensante hubiera sido de utilidad eterna. Si pudiéramos ver la franja psicológica, la penumbra, el halo, lo que hay alrededor de lo absolutamente claro; si pudiéramos saber hoy, por ejemplo, cómo piensa un Bergson, qué dudas tiene, en qué contradicciones se ve a veces envuelto (de las que se salva con tal o cual artificio de lógica) . . .³¹

6. GRADUACIÓN DE LA CREENCIA Y ESCEPTICISMO. En un tipo de pensamiento como acaba de verse es el que ejercita y preconiza Vaz Ferreira, adquiere singular entidad el problema de la certidumbre del conocimiento. ¿Qué se puede esperar del punto de vista de la certidumbre allí donde el conocimiento se compara con un mar por debajo de cuya superficie se ve cada vez menos claro y al fin nada se ve; allí donde se recomienda tomar en cuenta tanto como las evidencias, las oscilaciones y las dudas del pensamiento; allí donde se pone énfasis en lo que no es ya, en rigor, pensamiento, sino psicoe informable?

Éste es uno de los puntos más discutidos de la filosofía de Vaz Ferreira, aquel que le ha merecido, de antiguo, el reproche de escepticismo, de incitación a vacilar, de filosofía de la duda. De ello se ha defendido en distintas oportunidades, sin dejar de reco-

³⁰ *Fermentario*, p. II.

³¹ *Lógica viva*, p. 158.

nocer, empero, a su propósito, una forma particular de escepticismo. La clave de su doctrina en este aspecto de la problemática del conocimiento, se halla en un concepto o idea directriz que podría denominarse de la *graduación de la creencia*. Podría hablarse, aún, de una *doctrina de la creencia graduada*, inseparable de su concepción de la psico-lógica o lógica viva.

En 1908 enunció ya explícitamente esa doctrina, vinculándola de manera expresa a cierta especie de escepticismo.³² Verdadera alma, en seguida, de su célebre obra de 1910, la ha reiterado a lo largo de toda su producción. En su citada conferencia de 1952 sobre la enseñanza de la filosofía, volvió a ella, condensándola ocasionalmente así:

Abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a *graduar la creencia*, y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien —y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber) . . . Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles.³³

De acuerdo con eso, su crítica del dogmatismo es severísima. Ni aun cuando se tenga una convicción definida, así sea fuerte, debe el espíritu encerrarse en ella. Por el contrario, debe permanecer en una actitud siempre amplia, abierta y sincera. Lo que expresa sobre la enseñanza de la filosofía tiene que ver con la especulación filosófica en sí misma:

La actitud mental del profesor, y la actitud que él ha de procurar provocar en los estudiantes, ha de ser una actitud sincera; tener el espíritu abierto: sea que sobre un problema determinado se dude, sea que el espíritu se incline más o menos fuertemente a una solución, sea, lo que puede ocurrir aún en esos problemas, que se llegue a tener una convicción; pero nunca ese estado de espíritu más

³² *Conocimiento y acción*, ensayos “Conocimiento y acción” y “Un paralogismo de actualidad”.

³³ Conferencia inédita *Sobre enseñanza de la filosofía*.

o menos fijado ha de ser inatacable por los hechos o los argumentos. Lo que hay que evitar es esa rigidez definitiva que pueden adquirir las convicciones o los espíritus... El hombre que, sobre estos problemas inciertos, dudosos, oscuros, se ha formado una convicción hasta el grado tal que ya no puede pensar libre y sinceramente; el que, por ejemplo, ya no puede ni sabe cambiar ideas, sino sólo discutir (para imponer una convicción irreductible), ha cerrado, ha *insensibilizado* su espíritu para las influencias racionales y hasta afectivas: el mal espiritual irreparable.³⁴

Es eso —llega a admitirlo— una forma de escepticismo. El escepticismo es malo considerado como sistema. "Pero hacia ese escepticismo sistemático, la enseñanza que preconizamos no inclinará a ningún espíritu; al contrario, alejará de él más todavía que de los otros sistemas. Su efecto será otro, deseable y bueno; enseñará *no a dudar sistemáticamente, sino a ajustar, a proporcionar, a adecuar la creencia al verdadero estado y naturaleza de las cuestiones.*"³⁵

Con esos elementos queda integrada en lo esencial la posición de Vaz Ferreira frente al clásico problema de la certeza. Nada de dogmatismo. Nada tampoco de escepticismo como sistema. En definitiva, una especial forma de escepticismo que no sería bastante llamar escepticismo metódico. La duda como método se halla desde luego involucrada en la doctrina de Vaz Ferreira; pero con ese método puede irse —como en el típico caso cartesiano— derechamente al dogmatismo. Más allá del escepticismo en cuanto al método, hay en Vaz Ferreira una forma de escepticismo en cuanto a las conclusiones: la que resulta del constante cuidado crítico para no creer sino con las debidas garantías, y ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu abierto para, llegado el caso, modificar la creencia. Escepticismo *de tendencia*, que opuso alguna vez al escepticismo de sistema.

En 1908, en un pasaje fundamental, que es tal vez, históricamente la primera formulación de su doctrina de la graduación de la creencia, manifestó su disgusto por el empleo para designarla —él mismo lo hacía entonces y volvería a hacerlo después— del vocablo escepticismo. Escribió allí:

Pero estoy notando que he escogido una bien pobre e inapropiada y triste palabra, y que tal vez por ello no he podido expresar

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

lo que deseaba. "Escepticismo" sugiere algo de sistemático, de seco, de estrechó también, casi de profesional; y de dogmático, sin que sea paradoja: es el dogmatismo de la ignorancia, el más incomprensible de todos. ¿Por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, para eso, mutilarse el alma...? saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la justeza que esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla, ni olvidarla jamás; y, en ese estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa este ya tan imperfecto y frágil instrumento, y sin forzar la creencia.³⁶

Es justamente en este momento del pensamiento de Vaz Ferreira que se produce su encuentro con el Pragmatismo, confrontado así, de manera directa, con su doctrina de la creencia graduada. A renglón seguido escribe:

"Forzar la creencia: es lo que pretendería el *pragmatismo*, nombre nuevo de una de las más viejas cosas." Es lo que pretendería tal como aparece inicialmente presentado por James en *La voluntad de creer*. Profundamente influido por diversos aspectos del pensamiento del filósofo norteamericano, admirador y simpatizante sincero de su personalidad, Vaz Ferreira se encara, empero, con el pragmatismo, para someterlo a una crítica sutil y demoleadora en lo que tenía de negativo y falacioso. A la de aquel trabajo siguió la crítica de *Varietades de la experiencia religiosa* y de *El pragmatismo*. En todos sus estudios sobre el tema,³⁷ se movió guiado por su doctrina de la graduación de la creencia, confusamente involucrada por momentos en las oscilaciones de los desarrollos de James.

Entre otros riesgos tiene el pragmatismo el de

... falsear el resorte de la consecuencia y disolver los preciosos instantos que nos sirven para graduar nuestras creencias. Y es por todo eso por lo que el pragmatismo (el pragmatismo propiamente dicho, en cuanto sea una novedad, y no todo lo legítimo y justo y razonable que se ha confundido con él), es, aun desde el mismo punto

³⁶ *Conocimiento y acción*, pp. 12-3.

³⁷ Se hallan reunidos todos ellos en la edición de 1920 de *Conocimiento y acción*.

de vista pragmatista, inferior al... a esa otra actitud del alma que precisamente por ser la única lógica, la única moral, la única sincera, la única *posible*, no puede nombrarse con ningún *ismo*.³⁸

Alguna vez se quiso nombrar a esa actitud —que era la suya— con el término eclecticismo. Se ha visto que el término escepticismo llegaba a aceptarlo y emplearlo él mismo, con reservas o aclaraciones. Pero el de eclecticismo lo rechaza categóricamente:

Es interesante que la manera de pensar peor que existe se confunde tan fácilmente con la manera de pensar mejor; que la manera de pensar indirecta, que parte de lo ya pensado, se confunda con la manera de pensar directa, que sin duda podrá venir a confirmar en parte lo ya pensado, y en su caso a aprovecharlo, pero es cosa diferente y en verdad opuesta... El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre de la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado).³⁹

7. RAZÓN Y BUEN SENTIDO. Colocado como estuvo en un punto de convergencia de las influencias de James y Bergson, corrió Vaz Ferreira el riesgo de ser arrastrado por el voluntarismo del primero o por el intuicionismo del segundo, a posiciones más o menos irracionistas. Nada de eso hubo.

En el problema del valor de la razón —tan a lo vivo planteado en el 900, con las consecuencias que iban a seguir en la filosofía del presente— su posición es esencialmente racionalista. Sólo que su racionalismo quiere ser un racionalismo *razonable*, es decir, racionalismo de una razón con conciencia de sus limitaciones y sus dificultades, a la vez que con reconocimiento del papel que, en su esfera, le corresponde a otras facultades del espíritu. Que no haya sobreestima de la razón, como en ciertos racionalismos e intelectualismos históricos contra los cuales se hace fácil la simplista crítica del pragmatismo. Pero que tampoco haya subestima de la razón, como la hay en definitiva en el pragmatismo. La graduación racional o razonable de la creencia en general, ha de empezar a ejercerse a propósito de la creencia en el valor de la propia razón.

³⁸ *Conocimiento y acción* (Ed. 1908), p. 21.

³⁹ *Fermentario*, p. 74; además: *Lógica viva*, p. 263.

Como actitud frente a "todos los problemas", aconseja lo siguiente:

Procurar analizarlos por la razón hasta donde sea posible. La razón podrá llevar más o menos lejos en las soluciones; nos dará certeza en ciertos casos, posibilidades o probabilidades en otros; y en otros, todavía, únicamente la duda o únicamente la ignorancia. Además de la razón, existe el sentimiento y existe la voluntad. Debemos darles un papel legítimo, pero no combatiendo por medio de ellos a la razón.⁴⁰

La razón podrá darnos *más o menos* la solución. Podrá llevarnos a aceptar una solución dentro de tres grados descendentes de la creencia: certidumbre, probabilidad o posibilidad. Tres grados que no habría que entender literalmente, como tres estados definidos, bien delimitados unos de otros, sino como tres principales puntos de referencia dentro de una sola gradación. Y, desde luego, la creencia correspondiente a cada uno de esos estados será distinta: más o menos fuerte. Sería ilegítimo forzar la creencia ante una simple posibilidad, o ante una probabilidad, para aceptarlas como seguridades o como certidumbres.

Pero podrá suceder también que la razón no alcance a darnos ninguna solución. Aquí habrá igualmente una gradación referida a dos grandes estados: la duda y la ignorancia. Desde la ignorancia hasta la certidumbre, la creencia remonta una serie de escalones, negativos los primeros, afirmativos los últimos. Donde la razón no proporciona ninguna creencia, o la proporciona en grados que se hallan por debajo de la certeza, no es ilegítimo tomar en cuenta otras facultades del espíritu, a condición de saber —"no forzando jamás la creencia"— que es por ellas que se determina. Resume: "La razón *no es todo*: la razón, completada por el sentimiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada ni despreciada."⁴¹

En un pasaje de *Moral para intelectuales* estableció con toda precisión su rechazo del irracionismo, así como su concepto de un racionalismo "adecuado y razonable". Actitudes con respecto a la razón:

Primera: racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que

⁴⁰ "El pragmatismo", en *Conocimiento y acción* (Ed. 1920), p. 168-9.

⁴¹ *Ibidem*, p. 171.

atender, y la única valiosa del hombre; el "racionalismo", por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón: lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo racional, pobre, impotente, secundario o simplemente despreciable. Y, de nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones. (Recordar aquella imagen de Diderot, sobre lo absurdo de que alguien, con el pretexto de que no es un sol, apagara su linterna...)⁴²

Esta última manera de ser racionalista, se funda en que "la luz de la razón, no será el sol, que hay que adorar con inconsciente adoración primitiva; no: es débil, temblorosa, de alcance limitado; rodeada de penumbra, y, más allá, de una obscuridad completa, en cuyo seno muy poco podemos avanzar, ni vislumbrar; pero ése es precisamente un motivo para no dejarla apagar del todo, para cuidarla con más cariño y con más amor."⁴³

Tal concepción de la razón y de su ejercicio plantea un grave problema: el del criterio de que ella ha de servirse para hacer en cada caso la justa y adecuada graduación de la creencia. Vaz Ferreira tiene una respuesta pronta: para las cuestiones de grado no hay fórmula, nadie la puede dar; la solución ha de venir por lo que se piense y se sienta en cada caso.

Pero eso no es todo. De ahí se deduce algo. Y es la apología de un *buen sentido*, especie de instinto, "no infra-lógico, sino *hiper-lógico*" —prolongación, en suma, de la razón— que vendría oportunamente en auxilio del razonamiento estricto. No se trata para nada del "buen sentido vulgar", o "sentido común malo", ese sí, infra-lógico. Se trata de otra cosa:

El sentido común malo, ese que con tanta razón ha sido objeto del estigma de la filosofía y de la ciencia, el que ha negado todas las verdades y todos los descubrimientos y todos los ideales del espíritu humano, es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él. Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos; cuando hemos hecho toda

⁴² *Moral para intelectuales* (Ed. 1920, Montevideo), p. 204.

⁴³ *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, p. 84.

la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto —lo que llamo el buen sentido hiper-lógico— es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido.⁴⁴

El buen sentido hiper-lógico no es ninguna facultad superior a la razón. *Hiper-lógico*: "Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir el buen sentido *en cuanto no es contrario* al raciocinio o a la buena lógica..."⁴⁵ Tampoco es el resultado de ninguna condición *a priori* de la misma razón. Tiene su fuente en la vida, en la experiencia. "Especie de instinto lógico" lo llama más adelante.⁴⁶ "Instinto empírico" lo llama en fin:

Faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el *instinto empírico*, esto es, una especie de instinto que sale de la misma experiencia, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo... El instinto empírico gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones; el razonamiento es completado por el buen sentido hiper-lógico, controlador del raciocinio... De todos modos, será bueno que ustedes se penetren bien a fondo de esta necesidad de completar el raciocinio por el instinto experimental y por un buen sentido auxiliar de la lógica; y que comprendan al mismo tiempo que esto no es proscribir el raciocinio, ni aún disminuir su papel, sino darle el que verdaderamente le corresponde.⁴⁷

La razón identificada con la vida, con la experiencia vital. Frente a la razón pura de la lógica formal, la razón vital de la lógica viva.

8. LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS. En una concepción donde el órgano supremo del conocimiento sigue siendo la razón, pero con insistencia en todo lo que tiene de imperfecto y de frágil; donde un escepticismo de tendencia está siempre alerta para graduar las creencias en su justo punto, y aun para modificarlas ante nuevas

⁴⁴ *Lógica viva*, pp. 163-4; además: *Moral para intelectuales*, p. 151.

⁴⁵ *Logica viva*, p. 241.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 240-1, 260.

solicitaciones de la verdad; donde el conocimiento se compara con el mar, por debajo de cuya superficie clara —el mundo de los sentidos y de la ciencia— se ve cada vez menos y al fin no se ve nada; en una concepción dominada por tan poderoso espíritu crítico, se comprende que la especulación filosófica se halle contenida y que, sobre todo, rehuya las explicaciones generales o de conjunto, de la realidad.

El pensamiento de Vaz Ferreira se halla así prevenido y previene contra la sistematización falsa o ilegítima. Naturalmente, "hay casos en que pensar por sistemas es legítimo y conveniente": allí donde se sabe todo, lo de hecho y lo de principio, y donde todo eso se puede combinar, integrar en un sistema. Pero a propósito de realidades complejas, en distintos dominios —entre los cuales el de la filosofía— la sistematización se vuelve tanto más difícil y peligrosa cuanto mayor sea la complejidad.⁴⁸

Queda entonces la libre reflexión aislada sobre problemas considerados en sí mismos, en base a un planteo independiente. Es lo que Vaz Ferreira hace. Su pensamiento no es sistemático. Pero tampoco es aforístico, o no lo es principalmente. La verdad es que lo aforístico es secundario o accesorio en su obra. Su pensamiento es, por encima de todo, problemático: suscitado por problemas respecto a los cuales despliega en estilo coloquial —en el ensayo tanto como en la conferencia— la insólita potencia analítica de su entendimiento, replanteando, distinguiendo, señalando donde se ha errado y se puede errar, por donde se ha avanzado o se puede avanzar.

En este terreno, el escéptico de tendencia sienta una tesis afirmativa y optimista del progreso filosófico, del punto de vista de la evolución de los problemas. La tesis resulta de la comprobación de algunos hechos que pasan habitualmente inadvertidos, y cuya puesta de relieve servirá —al eliminar y prevenir confusiones— para acelerar aquel progreso. Principalmente estos dos:⁴⁹

Un primer hecho deriva inicialmente de que "la mayor parte de los problemas filosóficos han sido planteados en una época en que las ideas sobre su materia eran todavía confusas; los conocimientos, insuficientes; los análisis, muy deficientes o completamente nulos". Luego,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁹ *Los problemas de la libertad*, pp. 5-10.

...ese planteamiento primitivo ha determinado una orientación, una dirección según la cual han venido a agruparse las nuevas teorías y los análisis e investigaciones ulteriores. Como, casi siempre, la cuestión primera se planteaba muy simple, con dos tesis opuestas e inconciliables entre las cuales era forzoso elegir, son esas dos tesis primitivas las que han servido de núcleos para toda la cristalización posterior.

Termina de configurarse el hecho con esta observación: por virtud de lo expuesto

...ciertos problemas se presentan aparentemente, a pesar del tiempo transcurrido, tan abiertos, tan terminantes y tan insolubles como al principio; hasta se experimenta a veces la ilusión de que no se ha avanzado un solo paso. Pero, mirando mejor, llaman nuestra atención, por una parte, la falta de semejanza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis, y, por la otra, las relaciones, a veces singularmente estrechas, que unen frecuentemente a interpretaciones clasificadas dentro de las tesis opuestas. Un proceso analítico de distinciones y subdistinciones descompone hasta el infinito los puntos de vista, y nos impide afirmar absolutamente la falsedad o la verdad de ningún argumento o teoría.

Tal el hecho en todos sus aspectos. Después de establecerlo, aconseja Vaz Ferreira:

Hay entonces un procedimiento que da resultados sorprendentes: es el de prescindir completamente del problema primitivo; estudiar los hechos y tratar de coordinar las teorías como si aquel no se hubiera planteado; y rompiendo así los lazos que las unían dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas... y, entonces, sorprende el camino recorrido: muchas definiciones se han precisado; muchos problemas están resueltos; han nacido otros nuevos; en cuanto al problema primitivo, lo más a menudo no hay lugar a plantearlo: se ha desmenuzado en muchos otros, o bien se encuentra que no tiene sentido preciso.

El segundo hecho deriva inicialmente de que "una misma idea es tomada en Metafísica en grados diversos de abstracción, sin que por esto se deje de señalarla con una misma palabra". Es una importante diferencia con la ciencia. "En la ciencia el grado de abstracción en que se piensa está establecido por una convención tácita. En la Metafísica habría que establecerlo en cada caso por una convención expresa; pero no se sigue así nunca este procedimiento que debería ser erigido en regla invariable."

Y termina de configurarse el hecho con esta observación: "puede creerse que casi todas o muchas de las teorías que se han sostenido en filosofía, son verdaderas en ciertos grados de abstracción, sin perjuicio de ser, en otros, falsas o desprovistas de sentido".

Fijado el hecho, señala aquí Vaz Ferreira "la necesidad para el que analiza, de distinguir con toda precisión posible, estableciendo en todo momento en qué círculo de abstracción entiende colocarse, como el músico establece, notándola previamente por una llave, la verdadera significación de los signos que van a seguir y que podrían tener más de una".

Al primer hecho lo denomina: *polarización impuesta a las ideas por el planteamiento primitivo de los problemas*. Al segundo lo denomina: *empleo de la misma palabra para expresar una idea tomada en distintos grados de abstracción*. Ambos hechos son muy dignos de interés, en primer lugar porque sugieren dos reglas preciosas para la discusión filosófica, y en segundo lugar porque ocultan el progreso real de la filosofía, generalizando la creencia de que no hay progreso en esta rama del conocimiento.

En el campo propio de la metafísica, Vaz Ferreira profundizó especialmente, de acuerdo con ese método, la clásica antinomia filosófica de libertad y determinismo.

9. LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD. El libro *Los Problemas de la Libertad*, aparecido en 1907 (empezado a publicar parcialmente en 1903), ocupa un puesto singular, con mucho de interrogante, dentro de la producción filosófica de Vaz Ferreira. Ensayo inconcluso, es para muchos su obra cumbre, a la vez que una fundamental aportación del pensamiento hispanoamericano a la filosofía universal. Él mismo lo ha considerado su libro menos imperfecto: "es el único que intenté propiamente escribir con tiempo, con estudio, con contemplación, profundización y por eso mismo quedó menos imperfecto que los otros, pero en cambio, inconcluso".⁵⁰

De acuerdo con su plan no llegó, ni en los agregados que recientemente le hiciera, a la discusión misma de los problemas involucrados en la cuestión. No pasó de su replanteamiento y de la mostración de las confusiones en que habitualmente se ha incurrido al tratarlos como si fueran uno solo cuando en realidad son

⁵⁰ Revista *Hiperión*, Nº 122, p. 2 (Montevideo, sin fecha; década del 40).

muchos. Pero hubo ya en eso —cualquiera sea el balance definitivo de los aciertos— una potente originalidad. Consciente de ella, se ha lamentado de la práctica ineditiz del trabajo, con relación al pensamiento mundial.⁵¹

Nos inclinamos por nuestra parte a pensar que su mayor significación reside en su carácter, ya apuntado más arriba, de génesis de la *Lógica Viva*, obra de apariencia mucho más modesta, pero que es, acaso, el fruto más sazonado y espontáneo de su plenitud mental. De todas maneras, las expresadas circunstancias, el expresado autojuicio, obligarán a prestar especial atención a este libro —denso y abstracto, aunque en definitiva diáfano como todo lo suyo— en los futuros estudios vazferreirianos. Nos limitaremos aquí a señalar sus grandes directivas.

Adelanta en la introducción que "la idea directriz de este libro es que en esa cuestión tradicional ha habido un progreso y se ha llegado a un acuerdo mucho mayor de que se cree; y que lo que impide ver este progreso y este acuerdo es *la inercia histórica del problema*, traducida en este caso por la tendencia a tratar muchas cuestiones distintas como si fueran una sola".⁵²

La primera gran confusión que ataca, y por tanto la primera gran distinción que entiende aportar es la de problemas de la libertad, por un lado, y problemas del determinismo, por otro. "Debo acusarme a mí mismo —escribió mucho después— por haber titulado mal mi libro, que en verdad debió llamarse *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, puesto que lo principal era distinguirlos. . ."⁵³

Esa distinción era, en realidad, lo principal. Y derivaba de la distinción básica entre seres y actos o hechos. Es sólo a los seres que se refieren los problemas de la libertad; es sólo a los actos o hechos que se refieren los problemas del determinismo. Los problemas de la libertad o no libertad se refieren a dependencia o no dependencia de algún ser con respecto al mundo exterior a él, a lo que no es él; los problemas del determinismo o indeterminismo se refieren a la relación de fenómenos con sus antecedentes, de estados a estados anteriores.

⁵¹ *Ibidem*, p. 3.

⁵² *Los problemas de la libertad*, p. 10.

⁵³ "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Nº 4, 1949, p. 24.

El término *libre*, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los seres. El término *determinado*, en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los actos. Se puede, pues, en la significación que hemos dado a ambos términos, hablar inteligiblemente de seres libres o no libres; de actos determinados o indeterminados; no tendría sentido, en cambio, conservando estricta y rigurosamente esa significación, hablar, por ejemplo, de *seres determinados* o de *actos libres*.⁵⁴

Los problemas de la libertad pueden plantearse para cualquier ser o ente: para seres inorgánicos; para organismos; y dentro de éstos, muy especialmente para el hombre. Tenemos entonces los problemas de la libertad humana, que son a su vez muy diversos. Entre otros, la libertad del espíritu con relación al cuerpo; dentro del espíritu, la libertad de una parte con relación al todo del mismo: por ejemplo, libertad de la voluntad con relación a lo que no es ella (que es el verdadero problema clásico del "libre albedrío"), o libertad de la personalidad con relación a lo que no es ella. Todos estos problemas se complican todavía cuando se los considera bajo el aspecto de la *retroacción*, es decir, cuando el ser o ente respectivo es considerado no en el momento actual sino en su pasado, retroacción que puede ser entendida con mayor o menor extensión en el tiempo. (Todos los problemas de la libertad humana —los otros no siempre— se resolverán para Vaz Ferreira en el sentido de la libertad, desde que en cada caso el sujeto considerado posee actividad propia que le impide quedar sometido en absoluto a fuerzas exteriores.)

Los problemas del determinismo son fundamentalmente dos: el problema de la relación de los hechos con sus antecedentes, que involucra dos cuestiones: si todo hecho depende totalmente de sus antecedentes y si hay comienzos absolutos; y el problema de si los hechos son posibles en más de un sentido, o sea, si los posibles son ambiguos.

Después de hacer la distinción de los problemas, con una prolijidad y sutileza de las que sólo remotamente se puede dar idea en la condensación precedente, Vaz Ferreira se ocupa de mostrar las confusiones habituales, derivadas, precisamente, de no haberse partido de aquella pormenorizada distinción.

Las confusiones son de diversas clases o aspectos. Algunas de ellas son tradicionales, clásicas, hasta el punto de haberse organizado

⁵⁴ *Los problemas de la libertad*, pp. 15-6.

en problemas: creaciones históricas y no lógicas; problemas espurios de la libertad, cuyo enunciado ya encierra en sí mismo, o sugiere, por equívoco, la confusión. Las otras son las confusiones innominadas: Unas veces, hay alternancia de dos o más problemas: el autor pasa de uno a otro, en el curso de la discusión, sin notarlo, y se pueden señalar esos cambios con la mayor facilidad. Otras veces la confusión es simultánea, por una mezcla grosera de sentidos. En este caso, todavía, no es difícil descubrir y demostrar el equívoco. Más lo es cuando, por ser el equívoco sutil y continuo, nuestra inteligencia percibe como un tornasoleo de sentidos distintos, y, si bien puede con relativa facilidad determinar cuáles son éstos, no puede delimitarlos bien. Hasta hay casos en que el mismo autor, sea por las definiciones que admite, o por el método que resuelve seguir, crea la confusión, o la hace necesaria.⁵⁵

En esta tarea se detiene Vaz Ferreira, cumpliéndola despaciosamente sobre textos de muy diversos pensadores, incluso de los más grandes. La verdad es que su penetrante genio analítico y su certero instinto de percepción de las falacias, se complacen en ella. Y en eso radicará lo esencial de su contribución al asunto. Él mismo lo declara:

Y con eso ya alcanza para sentir cuán imperiosamente se impone *repensar* la cuestión. Hacer nuevos argumentos, descubrir aspectos nuevos, es necesidad secundaria al lado de la esencial de deshacer las confusiones para poder apreciar y utilizar la obra intelectual de riqueza incomparable que, atraída por estos hermosos y vitales problemas, ha realizado la inteligencia humana.⁵⁶

En 1949 publicó Vaz Ferreira unas *Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo*,⁵⁷ destinadas a completar su libro. Han quedado a su vez inconclusas. En ellas su pensamiento sigue dirigido o aplicado esencialmente a disipar confusiones.

10. MORAL VIVA. Muy certeramente se ha dicho de Vaz Ferreira: "Las preocupaciones fundamentales son: lo psico-lógico y lo moral. Se puede decir que dos son los títulos de su vida: *Lógica viva* y *Moral viva*."⁵⁸

⁵⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁷ Véase nota 53.

⁵⁸ Manuel Arturo Claps, *Vaz Ferreira*, Montevideo, 1950 (apartado de la Revista Número, N° 6-7-8), pp. 26-7.

Títulos *de su vida*, más todavía que de su pensamiento o de su obra. Títulos, además, no sumados o yuxtapuestos, sino integrados en una sola y profunda manera del espíritu, donde los supremos valores lógicos y éticos se armonizan y se llaman los unos a los otros. En aquel plano "más profundo que todos, en que se *vuelve* a lo mismo: la verdad, la justicia; el amor, la caridad, la piedad; la lógica, la verdad, la justicia..."⁵⁹

No alcanzó Vaz Ferreira a publicar un libro con el título de *Moral viva*. Pero en *Moral para intelectuales* preconiza una moral en la que "lo importante no es llegar a una escuela sino a un estado de espíritu... un estado vivo".⁶⁰ En seguida, en *Lógica viva* la profundización de su psico-lógica en una determinada dirección lo llevó a hablar expresamente de una *moral viva*.⁶¹ En fin, en *Fermentario* incluye diversas reflexiones morales con esta anotación: "Para *Moral viva*."⁶²

Tres grandes ideas directrices —sin perjuicio de otras— se distinguen en esa ética viva y concreta de Vaz Ferreira: la de la imposibilidad de alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales; la de la pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana; la de la interferencia de los ideales. Todas ellas abogan en contra de la sistematización en el campo de la moral.

La primera de esas ideas —imposibilidad de alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales— deriva del hecho de que dichos problemas pertenecen a la clase de los normativos o de acción, en los que las soluciones, si es que en rigor cabe hablar de soluciones respecto a ellos, son de naturaleza muy distinta a las de los de existencia o de ser. En estos últimos se trata de saber cómo son las cosas, y eso, teóricamente por lo menos, puede determinarse sin contradicción. En aquéllos, se trata de lo que debe ser o de lo que debemos hacer, terreno en el cual es habitual el entrecruzamiento de los pro y los contra, de las ventajas y los inconvenientes: en términos absolutos no hay solución.⁶³

La segunda de las ideas mencionadas —pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana— es una consecuencia de

⁵⁹ *Moral para intelectuales*, p. vi.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 185 y 200.

⁶¹ *Lógica viva*, p. 165.

⁶² *Fermentario*, pp. 15, 17, 19, 29, 32.

⁶³ *Moral para intelectuales*, pp. 186-7; además: *Lógica viva*, pp. 84-5.

la anterior. Es la idea clave de la ética de Vaz Ferreira. En distintas ocasiones la ha expuesto. Véase este pasaje:

La Moral ha sido hecha hasta ahora por sistemas cerrados, cada uno de los cuales se ha condenado a no tener en cuenta más que uno solo de los factores posibles de conducta. Una teoría ha decretado: "El único factor que hay que tener en cuenta es la simpatía." Otra, "No: el único factor que hay que tener en cuenta es el placer personal." Otra, todavía: "El único factor que hay que tener en cuenta es la utilidad colectiva." Y nos ha dicho Spencer: "El factor que hay que tener en cuenta, es el progreso." Y Guyau: "El factor que hay que tener en cuenta es la expansión de la vida." Entretanto, todos esos factores, y otros muchos más, tienen valor; y si pensamos no por sistemas sino por ideas a tener en cuenta —¡vean ahora cómo se nos agrandó nuestro asunto!— entenderemos que el hombre sobre la tierra tiene que *tener en cuenta*, el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido. Ahora ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de presentárnoslo formulado con números o con letras; pero quien sepa pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde en el alma.⁶⁴

Resulta de ahí que los fundamentos —en plural— de la acción moral, deben ser *ante todo* positivos, empíricos, concretos. "Vivimos sobre un planeta cuyo origen y cuyos destinos no conocemos, en un trozo limitado del universo que conocemos mal y más allá del cual no conocemos nada. Algunos hechos están a nuestro alcance; y, para los actos humanos, pueden proponerse diversos móviles. Esos móviles no son siempre contradictorios ni exclusivos unos de otros."⁶⁵ Pero contemplándose *además* a la metafísica. Sólo que con otro sentido: "la metafísica *debe* contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva; pero *no tanto con teorías y con definiciones*, sino con sugerencias y con la inmensa visión de las posibilidades".⁶⁶

La tercera idea —interferencia de los ideales— es a su vez una consecuencia de la precedente: "Nuestra moral debe contener todo eso; debe resultar de la combinación de todo eso, y a veces hasta de la interferencia, de la lucha, ¿por qué no?, de todo eso."⁶⁷

⁶⁴ *Lógica viva*, pp. 164-5.

⁶⁵ *Moral para intelectuales*, p. 200.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 198.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 200-1.

La interferencia de los ideales da a la moral viva el carácter de *moral conflictual*. Y esta moral es la que de hecho se ha ido creando la humanidad:

Y además correlativamente con esas interferencias de ideales, el otro hecho sobre el cual no se insiste bastante ni se reflexiona bastante, y que no está en los tratados o libros de moral: Y es que la humanidad se ha ido creando así un tipo de *moral conflictual*. Es decir: que muy pocos problemas morales pueden resolverse de una manera completamente satisfactoria; y que, si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos o todos.

A propósito de esto he solido emplear en cierto sentido especial la designación de —posibles— "Cristos oscuros". Se podría concebir un hombre que tuviera tanta caridad como los santos de la historia, tanto patriotismo como sus héroes, tanto amor a la ciencia como los mártires de la verdad; que tuviera todos los sentimientos en su máximo histórico, y, además, en su máximo también los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizá más grandes todavía, se inhibieron de hacer. Y sobre todo, a la historia no va lo conflictual, o irá en su caso como "contradictorio" o como "débil". Pero la humanidad recibirá el calor de esos "Cristos oscuros" . . .⁶⁸

Hay ahí, como en ciertos fragmentos de *Fermentario*,⁶⁹ un juicio expresamente negativo respecto a la *historia*. Pero no hay que engañarse. La referencia es a la historia en el sentido de historiografía. En otro sentido hay en Vaz Ferreira una verdadera fundamentación historicista de la moral y de los ideales. Está implícita en el mismo citado pasaje. La humanidad "se ha ido creando" una moral superior, a través de la historia, en su sentido de devenir, desarrollo y crecimiento del espíritu. Es el verdadero significado del ensayo *¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?*,⁷⁰ aplicado a fundamentar de una manera original la idea del progreso moral en la historia. Ese ensayo deberá servir de base para el análisis de las relaciones del pensamiento de Vaz Ferreira con la noción de historicidad.

⁶⁸ *Fermentario*, pp. 208-9; *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, p. 77.

⁶⁹ *Fermentario*, pp. 36 ss.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 199 ss.

11. EL PROBLEMA RELIGIOSO. A esta altura, vista su concepción de la metafísica, su doctrina de la creencia, su tendencia escéptica, están ya dados los fundamentos racionales del agnosticismo religioso de Vaz Ferreira.

Como en Rodó, se impone distinguir en ese agnosticismo, por un lado, el expreso rechazo —en él, por momentos severísimo— de las religiones dogmáticas históricas; y por otro, la defensa y apología del sentimiento religioso considerado en sí mismo. Pero este sentimiento religioso, antes que por una declarada expectativa deísta, como fue el caso de Rodó, lo ha manifestado bajo la forma de innominadas posibilidades respecto a lo desconocido trascendente.

La crítica de las religiones positivas revistió aspectos muy concretos en su ensayo *En los márgenes de "L'Expérience Religieuse" de William James*, en *Moral para intelectuales* y en *Lógica viva*. A través de esa crítica dio su contribución teórica al liberalismo librepensador, intensísimo en el país a principios del siglo. Dicho liberalismo se enorgulleció de contarle entre los suyos, y la única vez que tuvo acción electoral, en 1910, lo hizo uno de sus candidatos a la representación parlamentaria. Sin embargo, aun en medio de esa labor crítica, se cuidó Vaz Ferreira de dejar en todo momento a salvo la legitimidad del sentimiento religioso. La honda preocupación que manifiesta a su respecto, llega a constituir un rasgo saliente de su conciencia filosófica.

En *Lógica viva* aclara expresamente:

Inferioridad de las *religiones*, cristalizadas en dogmas, ritos, creencias concretas, "revelaciones", que creen saber y explicar, etc.; no de la religiosidad, en el sentido de sentimiento de lo trascendente posible: toda clase de sentimientos, aspiraciones, deseos, temores, esperanzas, dudas, etc., que *tienen que ver con lo desconocido*, y a que corresponden estados de los más altos a la vez *racional y afectivamente*.⁷¹

Lo trascendente posible: posibilidad de la inmortalidad o de la sobrevivencia, posibilidad de la existencia de seres superiores.

Así como de Rodó fue Renan el supremo inspirador en materia religiosa, de Vaz Ferreira lo fue Stuart Mill. Es a las concepciones de éste que ajustó en lo esencial su idea de la religiosidad

⁷¹ *Lógica viva*, p. 210.

como sentimiento de lo trascendente posible, según lo explica en las páginas finales de su estudio sobre *El pragmatismo*.

Toda su filosofía religiosa se halla condensada en el siguiente pasaje:

El estado presente de esta cuestión (y quizá será ése su estado para siempre) no da bases decisivas para una certeza, para un dogmatismo, ni positivo ni negativo. A base del conocimiento de todas las doctrinas, de todas las tendencias y de todos los hechos, lo que habrá serán diferencias individuales con respecto al grado de posibilidad o de probabilidad en un sentido o en otro; predominancia de unos argumentos y tendencias, o de los opuestos; por consiguiente, estados mentales muy diferentes, sin duda, pero a base del mismo estado de sinceridad y amplitud, de las cuales serán elementos precisamente la duda y la oscilación... Nuestra *religiosidad* —si quiere designarse con esa palabra el psiqueo vivo que nos atrae hacia los problemas trascendentales que accionan sobre nosotros desde más allá de la ciencia— debe quedar viva como una llama en espacio abierto: de esa llama, la razón es la parte externa, más clara; el sentimiento, la parte interna, más oscura y más caliente. Los dogmas son la ceniza. Quitemos la ceniza, y no dejemos ahogar la llama: el aire libre la hace oscilar pero la alimenta.⁷²

12. CONSIDERACIONES FINALES. En las páginas precedentes nos hemos limitado a los que juzgamos aspectos esenciales del pensamiento de Vaz Ferreira, del punto de vista de la filosofía general: lo psico-lógico, lo gnoseológico, lo metafísico, lo moral y lo religioso. Y en estos mismos aspectos esenciales sólo hemos tomado en cuenta, a su vez, lo esencial: las ideas directrices, los criterios principales. Quedan fuera los ricos y variados desarrollos, el tesoro de "ideas y observaciones" —para decirlo con el título de uno de sus libros— con que cada uno de aquellos dominios se presenta a lo largo de su obra.

Pero han quedado fuera, además, otros dominios enteros de su pensamiento. Por lo menos estos tres, a los que en conjunto ha dedicado varios libros en los que para nada hemos entrado: su estética, su pedagogía, su filosofía jurídica y social. Y ha quedado fuera todavía su variado caudal de reflexiones inclasificables, rebeldes a los cuadros tradicionales de la filosofía, que tienen, si no la única, la mejor expresión en el libro *Fermentario*. Sensible a

⁷² Conferencia inédita *Sobre enseñanza de la filosofía*; la misma imagen en *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza*, pp. 83-4.

toda clase de reclamos, intelectuales, activos y afectivos, de la vida, Vaz Ferreira ha realizado el clásico ideal de la sabiduría, a través del saber que parte de la experiencia vital, en su plenitud, y regresa constantemente a ella.

La valoración crítica de la obra de Vaz Ferreira, plantea distintos problemas a quienes respiran una atmósfera espiritual creada por ella en una medida de que difícilmente se podrá tener idea fuera del Uruguay. Deberá venir por la vía de otra clase de estudios. No se ha tratado de eso aquí. Tampoco se ha tratado de exponer simplemente. Lo que se ha querido es diseñar la espina dorsal de este viviente organismo filosófico, ofrecer un esbozo de exégesis que pueda servir de introducción y de guía para su conocimiento.

IV. JOSÉ PEDRO MASSERA

1. PERSONALIDAD Y OBRA. José Pedro Massera (1866-1942), iniciado a fines del siglo pasado en pleno positivismo, algunos años antes que Rodó y Vaz Ferreira, acompañó luego significativamente, desde la cátedra de filosofía, la gran renovación de ideas e ideales que tuvo en ellos sus principales representantes.

Fue en su época una de las figuras de mayor ascendiente intelectual y moral de la República. Jurista de nota, legislador, dirigente en distintas ramas de la enseñanza pública, sus dos grandes vocaciones estuvieron constituídas, empero, por la música y la filosofía. En esta última su actividad más ostensible fue la docencia. Ya en 1887 era catedrático sustituto de la disciplina, ejerciendo su enseñanza, con intermitencias, hasta su retiro definitivo en 1927, al incorporarse al Senado.

Pero fue además, escritor de filosofía, a través de distintos trabajos de carácter crítico. Lamentablemente sólo publicó en vida uno de ellos, *Reflexiones sobre la moral y la estética de Rodó* (1920). Sus papeles inéditos, constituídos por diversos ensayos y libros en curso de preparación, revelan que su labor escrita en el campo de la crítica filosófica fue extensa y persistente. Revelan, además, la autenticidad y la frescura con que acompañó hasta sus últimos años la evolución de las ideas, dedicando preferente atención a problemas de lógica, moral y filosofía religiosa.

Refiriéndose a Stuart Mill, escribió Vaz Ferreira: "La tendencia a pensar a propósito del pensamiento de otro, puede ser una modalidad de espíritu, frecuente en las inteligencias analíticas y críticas, y hasta resultar de cierta noble modestia; o puede elegirse esa manera como una de tantas para exponer el propio pensamiento..."¹ De todo eso hubo en el caso de Massera, quien habitualmente escribe para consignar, con lucidez y con hondura, su reacción mental ante libros y trabajos ajenos.

Con relación al pensamiento nacional, fuera del citado ensayo sobre Rodó, hizo la crítica de trabajos filosóficos de Vaz Ferreira y de Santín Carlos Rossi. Del primero, a quien admiró y de quien recibió gran influencia, comentó especialmente *Los problemas de la libertad y Lógica viva*, señalando su desacuerdo en distintos puntos. Del segundo, comentó *El criterio fisiológico*. El

¹ *Fermentario* (Montevideo, 1938), p. 184.

trabajo que consagra a esta obra es, entre los inéditos que hemos tenido oportunidad de consultar, el más orgánico y completo. Será por eso el que tengamos en cuenta en lo que sigue, junto con el dedicado a Rodó. Constituye el manuscrito de un libro titulado *Una pedagogía objetiva*. No está fechado, pero corresponde a la época de aparición del de Rossi, en 1919.

2. DEL POSITIVISMO AL IDEALISMO. Las relaciones de Massera con el positivismo, en los comienzos de su carrera, fueron todavía más directas que las de Rodó y Vaz Ferreira. Algunos años mayor que éstos, tuvo oportunidad de actuar como protagonista en la última fase del histórico ciclo nacional de polémica entre el espiritualismo y el positivismo.

En 1890, consagrado en la Universidad el positivismo spenceriano, bajo la égida rectoral de Vásquez Acevedo, tuvo lugar una ruidosa reacción de la vieja escuela espiritualista. Fue posible merced a la mayoría que de partidarios de ésta impuso a designio en el Consejo Universitario, el gobierno de Julio Herrera y Obes. Entre sus aspectos estuvo la creación de una nueva cátedra de filosofía, con el propósito, no declarado en el primer momento, de neutralizar a la única hasta entonces existente, cuyo titular era un positivista.

En su calidad de catedrático sustituto, el joven Massera hizo valer sus derechos reglamentarios al cargo. Su reclamación llegó al Poder Ejecutivo. El Consejo Universitario comunicó entonces a éste: "Que como el Consejo, por mayoría de votos de sus miembros, resolvió la creación de una nueva Aula de Filosofía, con el fin de que se diera en ella una enseñanza espiritualista, no ha podido confiar esa cátedra al señor Massera, por profesar ideas enteramente opuestas al espiritualismo." Se trataba de una escaramuza más en la implacable lucha de las escuelas. De 1890 a 1893, Vásquez Acevedo y sus compañeros de la accidental minoría positivista del Consejo, insistieron en sufragar en todas las votaciones por Massera, para la provisión de la nueva cátedra.²

En los años que siguieron, desvanecido el antagonismo tradicional, configurada en el país una nueva situación filosófica de

² Véase nuestros *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (México, 1950), cap. XI, y *Baille y Ordóñez y el positivismo filosófico* (Montevideo, 1951), caps. VII y VIII.

superación del positivismo, Massera se desligó del spencerianismo militante de su juventud. A propósito de las escuelas y los sistemas, llegó a expedirse en términos coincidentes con los que hemos visto en Rodó y Vaz Ferreira. Los condena en nombre de una verdad filosófica que se construye y reconstruye en el devenir incesante del tiempo. En su ensayo sobre Rodó, dijo de éste:

Todas las críticas que se le han dirigido, y las que concebimos por ahora, como posibles, han partido de abajo: de una escuela, de un sistema, de un sectarismo, de algo que puede ser noble y sincero, pero que, por su naturaleza misma, obra dentro de los siempre estrechos límites de un aspecto de las cosas, de una faz de lo real, y no tiene acabada conciencia de su imperfección, por ser una paralización del tiempo y una limitación que se pretende definitiva de lo indefinido.³

Ya había subrayado antes que las doctrinas de Rodó, "... jamás constituyen un determinado sistema, fijado de una vez para siempre; no es nunca una petrificación, es un ideal en movimiento, un progreso continuo, un devenir. No es una fe estancada la que debe mover al hombre; es una creencia que se va creando, salvando siempre nuevos límites, modificándose sin cesar, reformándose, viviendo."⁴

Esa verdad filosófica que, como en *La despedida de Gorgias* de Rodó, como en la *Lógica viva* de Vaz Ferreira, rehuye la fijación dogmática para plegarse a la marcha temporal y viviente de la realidad, se mantiene —también como en aquéllos— fiel a la razón. Expresamente rechaza las tendencias intuicionistas y vitalistas de su época. Exaltando una modalidad del pensamiento de Rodó desliza este definidor pasaje:

En nuestra época, la claridad puede parecer un defecto y un vicio, a ciertos espíritus que por sentimentalismo, intuitivismo o misticismo, se resisten a salir de las oscuras regiones de las fuerzas vitales, y que, como si un engeguimiento se hubiere producido en ellos por la negación o el continuo vivir en las tinieblas de lo irracional, condenan toda luz, toda razón, toda idea clara, toda nitidez de espíritu. Los que buscan en un misticismo más o menos confesado, de carácter filosófico o religioso, la tendencia verdadera del

³ "Reflexiones sobre la moral y la estética de Rodó", en el volumen *Homenaje a José Enrique Rodó* editado por la Revista *Ariel* (Montevideo, 1920), p. 89.

⁴ *Ibidem*, p. 64.

alma, no se satisfacen con esta transparencia de agua cristalina, sedientos, por naturaleza, por snobismo, o por sectarismo, de las vaguedades de un vitalismo romántico, impreciso por esencia, que tiene por característica, según la expresión de un filósofo, subordinar y explicar lo claro que hay en el hombre por lo oscuro que en él existe.⁵

De su formación positivista conservó Massera el racionalismo filosófico, el agnosticismo religioso, el criterio empirista, el espíritu científico. Pero se emancipó de ella por la vía de una filosofía idealista de los valores.

3. LOS IDEALES Y LA CIENCIA. Frente a la pretensión positivista de reducir a ciencia la esfera de los valores, reivindica Massera, con energía, la autonomía de la determinación ideal de la voluntad humana. Todo ello sin acudir a metafísicas pre-establecidas, ni a dogmas religiosos revelados; con expreso reconocimiento, por el contrario, de las inspiraciones emanadas de la ciencia y de la experiencia.

No es posible —escribe en *Una pedagogía objetiva*— confundir la vida con la conducta de la vida. La fisiología, o mejor la biología, nos enseñará cómo la vida se mantiene a través de sus variaciones infinitas; pero no podrá señalar los fines de esa conducta, que emergen de lo que es y de lo que ha sido, para conducirnos a un futuro que reputamos mejor. Lo que es y lo que ha sido son, sin duda, materia de ciencia, pero lo que reputamos mejor o peor nace de la subordinación del hecho a una finalidad, a un ideal que es construcción de nuestro espíritu, que no es *hecho* aunque aspire a traducirse en hechos en un futuro más o menos próximo, por *creer* el hombre, no por *saber* que ese ideal nos conducirá a una vida mejor, más alta, más noble, más perfecta.⁶

Los fines, es decir los ideales, no son, pues, verdades. Pero eso no obsta el que deban tener en cuenta las verdades proporcionadas por la ciencia.

Lejos de mi mente —agrega— el pensar que el arte de conducir la vida se organice fuera de la ciencia, sin un cúmulo importante de datos de experiencia; pero si ha de ser arte, forzosamente ha de sobrepasar sus límites. Lo que es, no es exactamente lo que

⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁶ *Una pedagogía objetiva*, libro inédito, cap. I.

debe ser. Lo que es, se demuestra, se comprueba; lo que debe ser, se construye idealmente. Los fines no son verdades, aunque lleguen a serlo en el futuro por incorporarse a los hechos.

Y puntualiza todavía: "La ciencia, pues, no construye fines, aunque los ideales estén y deban estar henchidos de verdades para llenar debidamente su objeto."⁷

Esta idea básica tiene validez en los distintos dominios de la acción humana arreglada a fines. Massera la desarrolla especialmente en la ética, la estética y la pedagogía. En esos desarrollos la moral ocupa un sitio preferente. La moral científica es imposible:

La moral exclusivamente científica, sea a base de fisiología o de sociología, es a mi juicio una imposibilidad, porque la moral es principalmente arte de la conducta y supone el establecimiento y el cumplimiento de fines que, por naturaleza, exceden del presente, en tanto que la ciencia, por esencia, ha arrojado de su seno todo fin al constituir leyes de las cuales es propiamente anticientífico decir que buscan finalidades de especie alguna.⁸

Pero la moral científica es imposible en el sentido de que la moral no es una ciencia. En otro sentido, en el sentido de contar con los datos de la ciencia para construir por encima de ella sus ideales, la moral es "científica", desde que esos datos le resultan imprescindibles: "La moral, por consiguiente, el arte de conducir la vida, no es en sí misma una ciencia porque no busca la determinación de lo que es, sino de lo que debe ser. No podría entrar en la Fisiología, sino que la Fisiología entra en ella, como entran la Psicología y la Sociología para aportarle datos sin los cuales no puede construir sus ideales."⁹

En consonancia con ese tipo de fundamentación empirista de los ideales, sostiene Massera su carácter subjetivo y la imposibilidad de juzgarlos en función del criterio lógico de lo verdadero, válido en el terreno de la ciencia:

La ciencia vive y se constituye de lo abstracto y lo general; es la razón buscando un orden en la realidad de la materia y de la vida. En la moral y en el arte, como que de hacer se trata —y no de hacer de cualquier modo, sino conforme a una pauta, a un

⁷ *Ibidem*, cap. I.

⁸ *Ibidem*, cap. IV.

⁹ *Ibidem*, cap. I.

principio creado dentro de lo subjetivo mismo, aunque a lo objetivo alcance y busque imponérsele— claro es que estará fuera de sitio el uso único del criterio de la verdad, con que se aquilata el valor de los resultados científicos. Tratándose así de valores diversos, de origen y naturaleza diferentes, la piedra de toque para juzgarlos no ha de ser idéntica.¹⁰

Las notas de empirismo y de subjetivismo se coronan naturalmente con la de relativismo, en esta axiología de Massera:

En consecuencia, si en la ciencia no cabe tolerar el error y no pueden permanecer mucho tiempo coexistiendo las opiniones contradictorias —pues la experiencia, ajustada a los cánones de lo verdadero, resuelve en breve la contienda y patentiza la exactitud de una de entre las muchas soluciones— no pasa ni puede pasar idéntica cosa con los fines o ideales de la acción humana, precisamente porque mantienen la complejidad de lo real concreto, porque no hay experiencias cruciales en tales dominios, porque se constituyen en buena parte por el juicio personal, con lo más profundamente individual, con lo que es susceptible de apreciación, mas no de determinación objetiva.¹¹

Queden así esbozadas algunas de las orientaciones de este maestro, la medida de cuya personalidad filosófica no está dada por lo que escribió, y mucho menos por lo que publicó.¹²

¹⁰ "Reflexiones sobre la Moral y la estética de Rodó", lugar citado, pp. 68-9.

¹¹ *Ibidem*, p. 69.

¹² Con posterioridad a la elaboración de este trabajo, se ha editado en Montevideo (1954), un volumen de *Estudios Filosóficos* de Massera, donde se recogen entre otros los escritos aquí comentados.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Arístides L. Delle Piane (1881-1950) marca en la evolución filosófica uruguaya del siglo XX, la primera expresión significativa de una posición sin vínculo inicial —como lo tuvieron Rodó, Vaz Ferreira y Massera— con el positivismo.

Profesor y publicista en materias jurídicas, profesional de vida activa, no hizo de la filosofía dedicación especial. Pero la enseñó durante varios años, hasta 1914, y le consagró varios trabajos que vieron la luz en diversas circunstancias y épocas. No se podría decir que haya influido con ideas o incitaciones de sello personal. Tuvo, sin embargo, cultura filosófica auténtica, y sus trabajos, principalmente expositivos, tienen el interés histórico de registrar la adopción o el rechazo de tendencias y doctrinas.

Sus primeras publicaciones fueron dos breves notas de psicología: *De Descartes a James* (1913), a propósito de la teoría fisiológica de las emociones, y *La paramnesia y los sueños* (1915). Vieron ambas la luz en francés en la *Revue Philosophique* de París, dirigida por Ribot.¹ Luego: *La filosofía y su enseñanza* (1916), con prólogo de Vaz Ferreira; *Henri Bergson* (1941); *William James* (1943).

2. CRÍTICA DEL CIENCISMO POSITIVISTA. En *La filosofía y su enseñanza*, trabajo de modesto alcance, pero de valor documental cierto, hizo una enérgica crítica del ciencismo positivista.

En primer lugar, a propósito de las relaciones entre filosofía y ciencia. La "tendencia científico-positivista contemporánea" quisiera que la filosofía fuera el conjunto de todas las ciencias, consideradas, no en sus detalles, sino en su coordinación y síntesis. Habría así una filosofía de cada ciencia y una filosofía general de las ciencias, que sólo los cultivadores de la ciencia positiva tendrían derecho a construir. En "esta moderna escolástica", la filosofía sería sierva, si no de la teología, de la ciencia.

No puede pedirse actitud menos filosófica y más anticientífica —exclama—. La filosofía y la ciencia tienen sus dominios, algo confundidos en ciertos puntos; pero bien delimitados en otros. Ex-

¹ Tomo LXXVI (julio-diciembre, 1913), p. 202, y t. LXXIX (enero-junio, 1915), p. 39, respectivamente. Ambos trabajos se publicaron firmados sólo con sus iniciales. Por error, el primero aparece firmado A. H. D., en lugar de A. L. D. Lo reprodujo casi íntegro en su libro *William James* (1943), pp. 95 ss.

tender la jurisdicción de cualquiera de ellas a las regiones claramente definidas de la otra, es ilegítimo; pretender oponerlas, denota incomprensión; intentar, finalmente, sacrificar la filosofía a la ciencia, es desconocer la invencible tendencia especulativa del espíritu humano, afirmada por toda su historia. Por eso, la tentativa que nos ocupa, además es inútil, es contradictoria; pues, desconociendo la existencia de *un hecho* tan importante como es la tendencia metafísica en el hombre, contradice sus mismos principios.²

Entre filosofía y ciencia no existe oposición, sino solidaridad estrecha. Es la tradición de los verdaderos filósofos, que la filosofía contemporánea acepta, apoyándose en la ciencia. "Bergson, por ejemplo, ha profundizado las matemáticas y posee además una información biológica muy vasta. William James partió de la medicina y de la fisiología. Stuart Mill, Spencer, Fouillée, Renouvier, poseían una sólida y amplísima cultura científica..."³

La filosofía, empero, es otra cosa que la ciencia positiva, y encierra en definitiva el fundamento de ésta. Se compone de la metafísica o filosofía primera y de un conjunto de ciencias llamadas filosóficas, que no pueden cultivarse si no es en relación con la metafísica. De esta relación pueden prescindir prácticamente las ciencias positivas. "Un matemático, un físico, un fisiologista, puede trabajar toda su vida, por larga que sea, sin hallar un solo problema metafísico que inhiba su acción." Pero "cuando el saber científico llega a lo que podría llamarse su punto de fusión, todas las cuestiones dejadas de lado al emprender la marcha, vuelven a plantearse, y el psicólogo, el físico, y el biólogo, caen irremediablemente en la metafísica."⁴

Crítica por otro lado Delle Piane la pretensión del "dogmatismo pseudo-científico" de fundar una psicología objetiva independiente de la metafísica:

La psicología puramente objetiva o científica, en sus diversas fases, ha defraudado las esperanzas que en ella se fundaron. Ha pretendido constituirse en ciencia positiva e independiente, sin notar que los métodos seguidos llevan derechamente a la destrucción de la psicología, a su disolución en fisiología. Ha faltado a la mayoría de sus cultores el *flair* psicológico de que habla Ribot. Ha fallado también en sus propósitos de prescindencia metafísica. No ha

² *La filosofía y su enseñanza* (Montevideo, 1916), pp. 4-5.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ *Ibidem*, pp. 17-8.

hecho metafísica propia. Desprovista de crítica, interpretando superficialmente (o yendo contra ellos), la masa enorme de hechos que ha removido, ha pedido a la vieja metafísica un simple monismo materialista cuya fórmula definitiva aquélla había dado hace siglos.⁵

Aunque deja a salvo en el campo de la psicología ciertas "investigaciones hechas con espíritu y método verdaderamente científicos", entre las que cita "los trabajos de Charcot, Ribot, Dumas y Pierre Janet",⁶ sus expresiones de crítica contra el cientismo en general, resultan, en la forma y en el fondo, más radicales que las empleadas por Vaz Ferreira. Seguramente era a ello que aludía éste en el prólogo, al decirle: "... en mi opinión, contra ciertas tendencias y escuelas que fueron exclusivas y exageradas, tal vez reaccione Ud. con un poco de exceso a su vez".⁷

3. INFLUENCIA DE JAMES Y BERGSON. Es el de Delle Piane un caso típico de la enorme sugestión con que a principios del siglo fueron acogidas en el Uruguay las doctrinas de James y Bergson.

Su primer trabajo, *De Descartes a James*, estuvo dedicado a mostrar ciertos puntos de contacto entre la teoría fisiológica de las emociones, de James, y las ideas de Descartes, planteando así el asunto:

Si la relación que voy a establecer es legítima, para encontrar una teoría de la emoción, semejante a la de William James, sería necesario remontarse a una fecha bien anterior a aquella en que, según M. Nayrac, dos médicos franceses esbozaron una teoría análoga. En efecto, es en Descartes que creo haber encontrado ideas muy parecidas a las del pensador americano. Una especie de substráctum de su teoría sobre la naturaleza de las emociones.⁸

En *La filosofía y su enseñanza*, al tratar de la metafísica, son el pragmatismo y la filosofía de Bergson las únicas doctrinas en las que se detiene para formular a su respecto consideraciones por separado.

Finalmente, al cabo de muchos años de alejamiento público de las actividades filosóficas, da a luz sus citados sendos ensayos sobre Bergson y James, con motivo de la muerte del primero y

⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁷ *Ibidem*, p. XIV.

⁸ *Revue Philosophique*, t. LXXXVI (julio-diciembre, 1913), p. 202.

el centenario del nacimiento del segundo. De excelente factura en su carácter expositivo, constituyen verdaderos testimonios de admiración de las personalidades y doctrinas de ambos filósofos, que revela conocer bien. Con unas y con otras se sintió íntimamente compenetrado.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Antonio M. Grompone (1893), por su actuación dilatada e intensa de profesor, publicista y dirigente, es una figura representativa de la vida universitaria uruguaya de los últimos tiempos. En la actualidad consagra sus principales energías intelectuales al Instituto de formación de Profesores de Enseñanza Secundaria, que dirige desde su reciente creación (1949), y del que ha sido el verdadero gestor. Las cuestiones de la enseñanza pública en todos sus grados, han constituido la gran preocupación teórica y práctica de su vida.

Catedrático de filosofía, de filosofía del derecho y de pedagogía, ha publicado varias obras relativas a esos tres dominios. Ha rehuído deliberadamente el encasillamiento doctrinario. Pero, tal como surge de su enseñanza y de sus escritos, su pensamiento corresponde a la corriente empirista nacional del siglo XX, en los términos en que la hemos caracterizado. El rasgo más típico de ese pensamiento, en armonía con el temperamento activo y realizador de Grompone, es el cuidado por mantenerse relacionado con las instancias prácticas de la experiencia. Lo inspira la tendencia a fundar el conocimiento en la vida y la acción. Sin que se esté autorizado a llamarlo un pragmatista, es perceptible una honda influencia de la personalidad y la filosofía de William James.

Ha publicado: *Curso de metafísica* (1919), obra prácticamente reelaborada en su segunda edición (1934); *Conferencias pedagógicas* (1927); *Filosofía de las revoluciones sociales* (1932); *La ideología de Batlle* (1938); *Problemas sociales de la enseñanza secundaria* (1947), *Universidad oficial y universidad viva* (México, 1953).

2. VALOR DEL CONOCIMIENTO. El *Curso de metafísica*, destinado a servir de texto de enseñanza, tiene en general carácter expositivo y objetivo. Pero documenta determinadas preferencias filosóficas del autor, señala sus orientaciones y tendencias.

Entre ellas, la clara afirmación de la legitimidad del saber metafísico frente al ciencismo positivista. El positivismo, "en la base misma de su doctrina, o ha orillado las cuestiones graves y fundamentales, o ha puesto bajo otro epígrafe, doctrinas que se asemejan demasiado a las metafísicas y teológicas".¹ Este último

¹ *Curso de metafísica* (Ed. 1936, Montevideo), p. 64.

es el caso de su concepción de la ley natural. En cuanto a las cuestiones graves y fundamentales orilladas, son las clásicas de la ontología, las de origen y fin, la de lo absoluto, que se imponen al espíritu de manera incoercible:

El positivismo no intenta siquiera dar valor a esas concepciones; sin discutir esos conceptos que existen, que tienen realidad en el espíritu, afirma que son cosas de las cuales la ciencia positivista no debe preocuparse; se suprime así, de golpe, a priori, toda una serie de cuestiones que estudia actualmente la filosofía. Quizás podría decirse al positivismo, lo que se ha contestado a los adversarios de la metafísica, que hay que hacer precisamente metafísica, aún para demostrar que ésta es imposible: hay que estudiar esas cuestiones, aún para llegar a concluir la imposibilidad de toda solución que se busque en ellas.²

No cree posible, sin embargo, el autor, ninguna afirmación dogmática mantenida en un terreno lógico o abstracto. El valor del conocimiento debe buscarse en la "experiencia concreta", rehuéndose los "juegos de palabras", las explicaciones puramente verbales, para atender a la vida.

En el estudio del estado actual del problema del conocimiento, llega a esta conclusión: "Si se sostuviera la discusión en el terreno totalmente abstracto y sólo con el fin de adquirir la demostración en el campo de lo racional, el problema carece de solución posible y se mantendrían las posiciones con argumentaciones cada vez más sutiles que ya en los últimos tiempos parecen resucitar los juegos dialécticos de la escolástica."³ A lo que sigue este pasaje de marcado acento pragmatista:

Ésa es la razón que ha originado una nueva salida hacia el campo de las verificaciones por las consecuencias o por los resultados. El hombre no puede irse de sí mismo para comprobar lo que existe en él, por lo cual el camino que aparentemente resulta el único para salir de la discusión, está en tomar la concepción de la realidad en sus proyecciones para la práctica. Él es el centro de todo conocimiento y la valoración de lo que conoce se hace en función de lo que va influyendo en la vida.⁴

De esa posición a propósito del valor del conocimiento, se desprende un general criterio relativista en la consideración de los

² *Ibidem*, pp. 64-5.

³ *Ibidem*, p. 82.

⁴ *Ibidem*, pp. 82-3.

problemas filosóficos. Ese criterio queda consignado al frente de la obra en estos términos:

Quizás sea ésta, fundamentalmente, la misión de la filosofía: darle un sentido y una posibilidad de esperanza a nuestra propia vida. Si se estudian los sistemas, ellos aparecen como contradictorios e inconciliables. Sin embargo, la situación de las ideas va presentándose siempre como un deseo de apoderarse del secreto de la realidad con medios imperfectos. Por eso aparecen las soluciones en corrientes opuestas. Los hombres se separan por condiciones que parecen colocarlos en situaciones inconciliables: unos miran lo ideal, el espíritu, se apartan de lo contingente, eliminan lo sensorial; los otros dan materialidad a toda concepción, fundamentan sus ideas en lo sensible, en lo exterior, en lo que puede tener un valor de experiencia. En cualquier problema, aparece fatalmente esa dualidad de posiciones que parecen obedecer al predominio de una de las aptitudes humanas. En cada solución, sin embargo, existe algo latente que hace necesario completarla con la solución opuesta. Así los sistemas representan las tendencias de cada filósofo y las soluciones son las respuestas individuales a los problemas que surgen en cada época.⁵

3. PENSAMIENTO Y SOCIEDAD. En *Filosofía de las revoluciones sociales*, realiza Grompone un estudio del fenómeno revolucionario, relacionando los modernos movimientos socialistas con diversos antecedentes de la experiencia histórica. Sólo hemos de ver el criterio filosófico que lo guía.

El punto de partida lo constituye la tesis de que las instituciones sociales se configuran y mantienen por obra de la mentalidad de la época respectiva; y que, en consecuencia, el gran factor de las revoluciones sociales es el cambio de dicha mentalidad o modo de pensar.

Primera parte de la tesis:

Las instituciones sociales no tienen, pues, valor en sí mismas, sino un valor simbólico... Es claro que ese valor simbólico, diríamos, tiene las mismas características que lo que viene de afuera hacia adentro del individuo, es decir, que éste podrá utilizar pero solamente adaptándose a ello, y deformando su individualidad en ese ajuste, como ocurre con toda influencia de lo social. Es como el lenguaje, que nos obliga a acomodar nuestros estados de conciencia, absolutamente personales y únicos, a moldes ya hechos para que

⁵ *Ibidem*, pp. 6-7.

los demás nos comprendan, o como la lógica, que hace de nuestra conciencia con movimiento continuado como torrente, al decir de William James, un esquema que sirve para despertar convicciones externas. Por eso mismo, el prestigio y el valor de las instituciones sociales dependen de la mentalidad del medio donde se van manteniendo.⁶

Segunda parte de la tesis:

La transformación de la manera de pensar y de orientar el criterio de la vida, la transformación de las formas colectivas de la mentalidad de una época, tienen una influencia decisiva en la producción de esas convulsiones sociales. Sin transformación del modo de pensar no hay, pues, revolución, y eso es lo que las ha caracterizado a todas.⁷

Para la posible objeción de que esa modificación del modo de pensar, obedece a su vez a factores económicos, el autor tiene pronta la respuesta: "Lo económico es solamente un modo de pensar, como lo es también lo religioso o lo político. En ello sólo hay un esquema que nuestro pensamiento va construyendo para ir aprisionando la realidad, y es preciso confesar que la humanidad va aprisionando mucho y va dominando mucho en esa larga investigación que es el tanteo y la creación de instituciones."⁸

Sigue a ese punto de partida, la tesis complementaria de que el modo de pensar de una época tanto como su eventual transformación, derivan en definitiva del individuo. "Toda la sociedad existe por el individuo y es su mentalidad la que hace posible la existencia de determinadas formas de organización." Pero también "por el individuo se insinúa el elemento de renovación".⁹ Cuando se encuentra el sistema que coincide con el estado de espíritu de muchos individuos, surgen las corrientes revolucionarias con significación social.

Finalmente viene la tesis central del trabajo, ilustrada con amplios desarrollos. El pensamiento revolucionario no vale por su racionalidad o su coherencia lógica; vale por la fuerza emocional que le comunica la esperanza de muchos en determinada fórmula de organización. O la organización preexistente absorbe

⁶ *Filosofía de las revoluciones sociales* (Montevideo, 1932), p. 12.

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ *Ibidem*, pp. 14-5.

lo revolucionario, o éste triunfa, en cuyo caso resulta siempre por debajo de aquella esperanza, porque en la organización nueva entran necesariamente elementos que escaparon a las previsiones del pensamiento. Pero una etapa se ha cumplido en el progreso histórico, progreso que sólo es posible a través de logros parciales:

Todas las concepciones de una sociedad futura pueden ser criticadas lógicamente y se pueden desmenuzar en la cátedra, indicando imposibilidades de aplicación; pero lo que no puede estudiarse lógicamente es que esas concepciones responden a un estado afectivo de los hombres y con esto tienen una fuerza de realización que lleva por caminos no sospechados. Aunque no se cumpla toda la aspiración, después de cada convulsión la humanidad sale con una nueva concepción de la realidad que completa los conceptos anteriores.

Es que el valor de las fórmulas revolucionarias "no estaba en que construyeran de una sola pieza el porvenir y debiera salir toda la vida futura de conformidad con ellas: su valor consistió, especialmente, en que indicaban la falla de lo existente y daban un motivo a la renovación".¹⁰

Este relativismo histórico del pensamiento en su acción social, se halla estrechamente relacionado con la concepción del valor del conocimiento que se vio más arriba. La conciencia de esta relación se establece en pasajes como éste:

Es así, también, cómo en la actualidad la sustitución de las fórmulas lógicas del siglo pasado por la concepción de la verdad en la filosofía de los valores, en el pragmatismo y en Bergson como una noción inestable supeditada a la acción o a la vida, aun cuando permite mantener las corrientes revolucionarias, impide se acepte la idea de una revolución que pueda realizarse totalmente de conformidad con un programa pensado...¹¹

¹⁰ *Ibidem*, pp. 160 y 162.

¹¹ *Ibidem*, pp. 137-8.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Luis E. Gil Salguero (1899) constituye uno de los contados casos en el país de consagración total a la filosofía. Desde muy joven profesa su enseñanza. Paralelamente ha desarrollado una amplia labor escrita en libros y revistas. Junto con Carlos Benvenuto encarna una tendencia filosófica que reconoce como punto de partida, en la incitación y la inspiración, la personalidad y la obra de Vaz Ferreira.

Vaz Ferreira escribió una vez: "lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una mínima parte de lo que psiqueamos". Y agregaba como aspiración, "que los filósofos sepan darnos toda su alma, todo lo que piensan y hasta todo lo que sienten, todo lo que *psiquean*, diré, para emplear un verbo más comprensivo".¹ Nada mejor que estas palabras del maestro para explicar la naturaleza filosófica del discípulo. Gil Salguero ha tendido a comunicar lo que, más allá del pensamiento intelectual escrito, es *psiqueo* en el sentido vazferreiriano. De ahí que su obra se distinga por acentuados rasgos de lirismo y de subjetividad. De ahí igualmente que su estilo filosófico sea a designio fragmentario, discontinuo, y con frecuencia inacabado y enigmático. El aforismo ha resultado, en consecuencia, si no el único, el más natural de sus medios de expresión.

Todo eso sugiere ya respecto a este pensador, la imposibilidad de exponerlo y la dificultad de analizarlo. Tanto más en los límites de un trabajo de la índole del presente. No se tratará, pues, de eso. Sólo apuntaremos algunos de los elementos que nos parecen más definidores.

Ha publicado por separado los siguientes ensayos: *Persona y destino* (1937), a propósito de Nietzsche; *Ideario de Rodó* (1943); *Emerson, análisis lírico* (1945); *Martí, política y cuidado de América* (1946); *Figuras de la evasión* (1946); *Al margen de la epistemología de Emilio Meyerson* (1946). Además, los siguientes volúmenes de aforismos: *Escritos* (1941); *Partida noble* (1946); *Aforismos de la libertad* (1946); *Loor a Martí* (1946).

Incluidos en otras publicaciones, periódicas o no, ha dado a luz otros diversos trabajos, entre los que mencionamos: *Nota sobre el Escepticismo de Francisco Sánchez* (en Publicaciones del Cen-

¹ *Lógica viva* (Ed. 1920, Montevideo), pp. 156 y 158.

tro Gallego, Montevideo, 1930); "Límites de lo humano" (a propósito de Vaz Ferreira, estudio preliminar al libro de éste *Sobre feminismo*, 1933); "Nota sobre la idea de personalidad en la obra de Rodó" (en *Anales del Ateneo*, N^o 2, 1947); "Valle de la Creación del alma" (en *Anales de la Universidad*, N^o 159, 1947); "Del principio poético y de la filosofía" (*Ibidem*, N^o 161, 1947); "Pequeños escritos" (*Ibidem*, N^o 163, 1948); "Simples notas sobre acto filosófico y descriptibilidad de la experiencia metafísica" (en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, N^o 1, 1947); "Notas en cuadernos de trabajo" (*Ibidem*, N^o 5, 1950).

2. PENSAMIENTO Y REALIDAD. En *Límites de lo humano* distingue Gil Salguero dos tipos de pensadores: los que trabajan dentro de las corrientes tradicionales, de acuerdo con una tendencia lógico-conceptual que estructura abstractivamente los procesos, que establece lo definido y sistemático, que reduce la diversidad de lo real por el molde de identificación impuesto por la razón humana; y los que, colocándose al margen de aquellas corrientes tradicionales, rehuyen las formulaciones verbales habituales, avizoran y persiguen lo extraño, lo innominado, el hecho nuevo que se resiste a entrar en el molde de la razón identificadora. (Y habría todavía un tercer tipo, en cierto sentido variante del segundo: el de aquellos que "tratan de tender un puente de relaciones vividas y sentidas" entre lo misterioso y desconocido, que han visto, y las realidades conceptuales y verbales.²

Es sólo la tarea de los pensadores del primer tipo la que recoge la historia de la filosofía. Y sin embargo, es ésa una tarea mutiladora de la realidad.

Casi todo el esfuerzo de aquéllos, casi todas las reducciones alcanzadas, los valores humanos que creen que nos adelantan como adquisiciones efectivas, son elementos de coherencia, sí, pero también elementos de muerte. Rehuye así la historia la consideración de las motivaciones nuevas, que informan, no obstante, el pensamiento de algunos meditadores. Funciona en primer lugar la razón, sobre elementos del pasado; fijante enrigedece lo que toca. Labor de muerte; y luego los esquemas verbales, el lenguaje, consuman el hecho.³

² "Límites de lo humano", estudio preliminar a *Sobre Feminismo*, de Vaz Ferreira (1933), p. 14.

³ *Ibidem*, p. 13.

Queda en cambio fuera de toda tradición la tarea de los pensadores del segundo tipo, no obstante la autenticidad con que llega al seno viviente de lo real:

¡Pensadores alógicos, adogmáticos —es en ellos profunda la historia— alcanzan a veces las visiones más hondas! Han escudriñado zonas más ocultas del ser; víctimas de lo abismático y desconocido, llevan en sí como fatalizado el misterio. Sus hallazgos no pueden explicarse por las asociaciones habituales, por las interpretaciones de la memoria. Lo que han visto, lo que han investigado, no es coherente con lo que han visto e investigado los otros hombres. El abismo que han descubierto, lo misterioso que han entrevisto, no se "incorpora" con lo anterior, realizado o pensado, definido en los sistemas y doctrinas.⁴

Ese punto de partida —sin duda discutible en el radicalismo de sus términos— establecido para ubicar a Vaz Ferreira, sirve a la vez para ubicar al propio Gil Salguero. Su preferencia estará decididamente a favor del segundo tipo de pensadores. Y será éste el tipo que tratará de realizar, o que se ha sentido determinado a realizar, a lo largo de su propia labor. Por virtud de esa preferencia dedicará a Nietzsche —paradigma de pensador alógico— uno de sus principales ensayos, *Persona y destino*, muchas de cuyas consideraciones sobre el pensar aforístico o sobre aproximación de la experiencia metafísica a la experiencia vital o a la experiencia poética, le son a él mismo aplicables. Así, por ejemplo: "... su intuición de filósofo va dirigida a conocer *la vida*, no ya traducida al lenguaje de la inteligencia —ni captada en su esencia— ontológicamente, sino en su inmediatez, ensimismada con el sentimiento."⁵

Sobre esos fundamentos es que sustenta Gil Salguero su concepción de la filosofía, como experiencia concreta de la vida, al margen o más allá de las categorías lógicas, de lo sistemático y concluso. Infinidad de textos podrían documentarlo.

En *Escritos* consigna como "la calidad esencial de lo filosófico: el volverse, el filósofo, pensamiento de la dificultad, el no poder traducir su existencia y no tener sistema y, por razones éticas superiores, no poder concluir".⁶ La metafísica es "la disciplina

⁴ *Ibidem*, pp. 12-3.

⁵ *Persona y destino* (Buenos Aires-Montevideo, 1937), p. 30.

⁶ *Escritos* (Montevideo, 1941), p. 22.

más justificable".⁷ Pero, al fin, antes como sucesión de visiones o revelaciones que como enlace de comprobaciones: "El hombre solicitado por lo real, en contacto con el destino, bajo la influencia de su poder ineludible, rehuye el pensamiento como mera finalidad de descripción; aspira a retener lo real en sus poderes visio-narios; no se complace en el juego de la verdad y de la prueba; adelanta sus pasos hacia la estimulación que le revele otros aspectos de la existencia."⁸

En dificultosas relaciones con la lógica, la filosofía concebida como aprehensión inmediata de lo individual y concreto, de lo real y vivo, debe entenderse amistosamente con la poesía y con la plástica. Entre los aforismos de más reciente publicación, se lee:

Más que la generalización, que deja al margen de lo real, el salto, la irrupción del pensamiento, hasta lograr los contornos fluyentes de la realidad, la diversidad sentida, el desorden confuso de la vida.

Para que la filosofía alcance lo concreto, la poesía debe tenderle la mano.

Quien sea incapaz de pre-figurar lo desconocido, carente de fuerzas plásticas, no podrá ser filósofo. La filosofía se aproxima más a la plástica que a la lógica.

La lógica halla el vacío; no halla la transparencia. La transparencia es pensamiento concreto.⁹

Cabría pensar que sobran elementos de juicio, sólo en lo expuesto, para considerar a Gil Salguero incorporado a las filas del irracionalismo. No es, sin embargo, lo que él mismo entiende. En la línea nacional inaugurada por Rodó y Vaz Ferreira, defiende la autonomía crítica de la razón consustanciando a ésta —en términos todavía más extremos que los de aquéllos— con la experiencia vital.

En *Límites de lo humano* ya había preguntado: "¿No podría ejercitarse una razón concreta, sobre un mundo concreto y no debería operar la razón también, sobre *la realidad de lo sentido?*"¹⁰ Reiteradamente vuelve más tarde sobre este punto, que es, tal vez, el más comprometido dentro de su posición filosófica. He aquí un pasaje representativo al respecto, de *Escritos*:

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ *Notas en cuadernos de trabajo*, lugar citado, p. 183.

⁹ *Ibidem*, pp. 186, 187, 190.

¹⁰ "Límites de lo humano", lugar citado, p. 18.

Sin duda y en cierto sentido — es notorio el empobrecimiento de los contenidos de la razón — con respecto a períodos anteriores — cuando se informaba de presupuestos teológicos y metafísicos — dogmáticos. Pero ese empobrecimiento es más aparente que real; pues ha ganado *entonces* y se ha enriquecido con elementos reales, — y la falta misma de presupuestos ha de valerle para afirmar su autonomía y su labor que, en adelante — en el ejercicio de la crítica y de la libertad — podría — puede — ligar a lo desconocido — aceptar el enigma; pero sin confundir ya más las exigencias de explicación y claridad, con las exigencias — igualmente atendibles — pero de orden afectivo — que deben ser objeto de análisis y, en todo caso — fuerzas que intensifiquen los problemas — problemas que ahonden y desesperen en su labor — que la pongan más plástica y libre — que gane en riqueza, pero sin perder su autonomía.¹¹

Una razón que "sin perder su autonomía", resulte "más plástica y libre", por la contemplación de exigencias "igualmente atendibles" que las "de explicación y claridad". Gil Salguero ha consignado en otro lado: "Los que hemos escuchado a Vaz Ferreira, sabemos con cuánta insistencia ha defendido la razón. Demasiado rica y desconcertante es ya de suyo la realidad, por lo cual se hace preciso no abandonarla jamás."¹² Pero la *lógica viva* de Vaz Ferreira quería ser ante todo *lógica*. ¿Es el caso de la concepción de Gil Salguero?

3. LOS IDEALES Y LA HISTORIA. El problema ético, tanto como el más amplio de la relación entre lo real y lo ideal, ocupan ancho sitio en la temática filosófica de Gil Salguero. Su criterio aquí, viene determinado por su punto de vista respecto a las relaciones entre el pensamiento y la realidad.

Es en la historia, experiencia concreta del espíritu —de la vida— en el tiempo, que reside la fuente de los ideales. Y éstos se imponen como una exigencia de realización de lo desconocido posible, a través de la profundización y expansión, siempre inesperadas, de la personalidad individual. Rechazo, en consecuencia, del apriorismo moral tradicional, de la idea de la moral como disciplina científica y de la idea de la intemporalidad de los valores.

Muchas veces nos hemos preguntado si el concepto tradicional cartesiano y kantiano del hombre, y la idea de hacer de la moral una

¹¹ *Escritos*, pp. 84-5.

¹² "Límites de lo humano", lugar citado, p. 39.

disciplina científica, los intereses de la práctica y el desarrollo del espíritu técnico, nos permite ver el problema en su pura y directa expresión. Y a ello ha venido a agregarse, y acaso se trata de un retorno provocado por el desprecio hacia los sentidos, y débiles, y fáciles maneras de la trascendencia, la idea de *intemporalidad de los valores* que desarrollan con argumentación persistente y dudosa y contradictoria profundidad, direcciones del pensamiento reciente.¹³

Nada de eso:

Somos efectos de una profundidad posible, hipótesis de un ideal que nos realiza, o que actúa como numen en la poderosa promesa que guarda lo desconocido inempleado. Ni cabe un fundamento *moral único*, sino que nos vamos *fundando, fundamos los desarrollos y los cambios*; más sensibles a lo percedero, más capaces de permanecer en la cima de lo inesperado... Sí, porque, la personalidad, *se va creando*, y los ideales morales son modos interiores de ir creciendo, de hacernos más personales.¹⁴

Múltiples y variados desarrollos ha dado Gil Salguero a estas ideas, en ensayos y aforismos por los que se expresa su filosofía de la personalidad. La relación de los ideales, especialmente el ideal de libertad, con lo real e histórico, es el motivo central de sus *Aforismos de la libertad*.

¹³ "Figuras de la evasión", en *Anales de la Universidad*, N° 158, 1946, pp. 117-8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 121.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. De Carlos Benvenuto (1899) ya hemos dicho que se vincula con Gil Salguero en el punto de partida vazferreiriano de su actitud filosófica. Profesor de larga actuación, ha publicado numerosos trabajos, ensayos y notas de filosofía. Con frecuencia aparece en ellos el reconocimiento de Vaz Ferreira como pensador que ejercita una manera de filosofar, la más acorde con la índole y exigencias del espíritu americano: libre de todo dogmatismo y de toda escuela, conducida por una razón vital, siempre fiel a la experiencia concreta.

Como Gil Salguero, y en función de las mismas motivaciones, tiende así a aproximar la filosofía a la poesía, exponiendo, con igual aversión por lo sistemático, un pensamiento discontinuo, fragmentario y de acentos líricos. A eso se suma, como características más personales, un sentimiento profundo de religiosidad —que llama innominada por oposición a la de las religiones positivas— y un sostenido interés por los problemas espirituales que plantea la crisis histórica de nuestro tiempo. Este interés ha orientado a menudo su reflexión hacia procesos políticos concretos, nacionales e internacionales.

La caracterización de su pensamiento en términos de forzosa condensación, ofrece dificultades análogas a las que se han señalado respecto a Gil Salguero. En el campo de la filosofía teórica aparecen en primer plano sus ideas sobre la razón concreta, y en el de la filosofía práctica, su concepción del humanismo. A esos puntos nos atendremos en lo que sigue.

Ha publicado: *Concreciones* (1929), volumen de recopilación de ensayos, única de sus publicaciones que tenga el carácter de libro. Luego, entre otros trabajos: "El humanismo perenne" (estudio preliminar al *Compendio razonado de moral práctica* de André Lalande, edición española, Bs. As., 1935); "La filosofía en la segunda enseñanza" (en *Revista Ensayos*, N° 17, 1938); *Una cuestión de orden público espiritual* (1940); *Defensa del hombre y de la democracia* (1944); "Ariel, genio de la liberalidad" (en *Anales del Ateneo*, N° 2, 1947); "Frente a las tribulaciones contemporáneas" (en *Revista Hiperión*, N° 7); *Problema de la lógica, problema del hombre* (*Ibidem*, N° 108); "Materiales para una lógica de lo concreto" (*Ibidem*, N°s. 114 y 115); "Sobre el

filo de los conflictos" (*Ibidem*, N^o 119); "Filosofía del derecho y totalitarismo" (*Ibidem*, N^o 120).¹

2. LÓGICA DE LO CONCRETO. En *Concreciones*, libro de juventud que, según él mismo dice, recopila "documentos para la prehistoria de un hombre", están insinuadas todas las directivas a las que luego se ajusta la obra ulterior de Benvenuto. Pensamiento de lo concreto, sustancia mística y artística de la filosofía, metafísica del misterio, religiosidad laica, humanismo fundado en lo profundo, inconmensurable y creador de la personalidad individual.

El primero de esos motivos, presente desde el título, define y polariza lo que puede llamarse su criterio filosófico. En él ha insistido abundantemente. Ha llegado a ser su propósito desarrollar una *Lógica de lo concreto* a modo de prosecución o variación de la *Lógica viva* de Vaz Ferreira. Sobre la inicial inspiración de éste, mantenida siempre en primer plano, ha actuado la influencia de todo el movimiento contemporáneo *Hacia lo concreto* —para decirlo con el título, que le es tan caro, de Jean Wahl— en una línea que va del empirismo radical de William James, a Whitehead, Chestov, Jaspers, Marcel, Wahl y el existencialismo en general.

El "problema de la Lógica", por lo mismo que es el de la razón, es el "problema del Hombre". Y es esencialmente problema, por lo que la Lógica tiene al mismo tiempo de grandeza y de miseria. "La nobleza de la Lógica anida en el sentimiento de ser dinámica, inacabable; su miseria, en el de ser estática, cerrable."² Más que de destacar aquella grandeza, será cuestión de mostrar y precaver esta miseria:

Sé que esto es escandaloso, pero que de eso se trata: de mostrar la escandalosa verdad de que en la idea de la lógica, que es la de la razón, está la matriz de la decadencia, de la petrificación de la vida. *Razonable*, antípoda de racionalista. ¿Cuándo, en lugar de padecer del tropismo que lleva a sucumbir en mano de la claridad de las mesas de autopsia, la lógica acertará a ser un drama? ¿Cuándo descubrirá la coronación de lo real en cierta poesía, gracias a una me-

¹ La citada Revista *Hiperión* (Montevideo) no lleva fecha en ninguno de sus números; se publicó en las décadas del 30 y el 40.

² "Materiales para una lógica de lo concreto", en Revista *Hiperión*, N^o 114, pp. 11-2.

todología inacabable de la religiosidad, de la conexión infinita y de la creación continuada?³

Se halla la razón dominada por la "tentación parmenideana", por la trascendentalización ilegítima de lo abstracto, devastadora de lo real, "fuente de las concepciones estáticas de la Lógica, de la razón y de ciertas filosofías de las Ideas y del Ser".⁴ Se cae entonces en una forma de superstición, "la superstición racionalista o logicista", que es "docta madriguera de sabia pedantería, de dureza de corazón y carencia de religiosidad".⁵ De ahí la necesidad de una *lógica de lo concreto*:

Dada la índole humana, desde luego, la lógica es inevitable y fundamental. No se puede ser hombre sin ella. Pero precisamente, si no se la elabora tornándola una crítica de sí misma, justipreciándola, en dosis mayor o menor, todo lo echa a perder. Instaura la abstractología, matriz de la decadencia. La lógica, óptica con la cual miramos todo, pero a la cual, a su vez, hay que aprender a mirar intrépida, implacablemente, para poder justipreciarla. Necesaria, fecunda, es la lógica, pero más necesaria es la crítica de las abstracciones, el examen de todo el instrumental ideoverbal, con el cual nos orientamos en medio de la oceánica, infinita realidad. Tal el programa de una *lógica viva, concreta, integrante*.⁶

Esa lógica, fundada en el uso concreto de la razón, no niega, sino que incluye y desborda a las otras:

Encarnando y continuando el ejercicio del signo lógico de la inquietud humana, ella incluye en sí las diversas concepciones de la Lógica que se han ido formando, como expresiones de la razón constituída. Además, desbordándolas a todas, las sitúa en la condición de "Lógicas a tener en cuenta" por la misma imprescriptible actitud generadora de la razón constituyente. Las lógicas constituídas, como precipitados de una actividad creadora, dentro del agua madre que las creó y que, siempre de nuevo, las asume en una incesante fluctuación de lo abstracto a lo concreto y de éste a aquél, vida de la razón y destino del hombre, creador de su persona.⁷

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ "Problema de la lógica, problema del hombre", en Revista *Hiperión*, N^o 108, p. 11.

⁵ "Materiales para una lógica de lo concreto", lugar citado, p. 11.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ "Problema de la lógica, problema del hombre", lugar citado, p. 11.

Hay en el hombre una radical "inquietud lógica" de la cual la misma razón es hija.

Originaria e inextinguible inquietud, mediante la cual, agónicamente, aspiramos a orientarnos en el seno palpitante de lo real, conjugando en inextricable trabazón dramática, dos exigencias aborígenes: una, lleva al dogmatismo, a esforzarnos para elaborar el conocimiento claro y consistente (W. James), y la otra lleva a la esceptis, más que al escepticismo, "a modos de no comprender más profundos que los de comprender" (Vaz Ferreira); a la *docta ignorantia*. Acaso es la única actitud filosófica, por ser la única religiosa.⁸

En Benvenuto, al igual que en Gil Salguero —lo que no sería el caso de Vaz Ferreira— se lleva a situaciones de verdadero riesgo la autonomía filosófica de la razón y de la lógica.

3. HUMANISMO ABIERTO. En uno de los pasajes transcriptos quedó ya definido el hombre como "creador de su persona". Ésta es una idea capital en la ética y la axiología de Benvenuto, hondamente atraído por la corriente personalista contemporánea, en especial como la interpreta el movimiento francés del *Ordre Nouveau* y se expone en *La Revolution Necessaire* de Robert Aron y Arnaud Dandieu, obra que declara suscitarle, sin perjuicio de reservas y discrepancias, "adhesiones y admiraciones poco comunes".⁹

El hombre crea su persona y es por la persona que resulta ser verdaderamente hombre. Postula así la "personalización del hombre". Para ello: "Considerar al mundo como una materia plástica y a nuestra vida como una empresa cuya más eminente finalidad es plasmarla con lo mejor de nosotros mismos, con los ideales más altos y más puestos a prueba por los mejores hombres... *Ese ir haciéndose hombres, única manera cierta de ser hombre.*"¹⁰

Tales ideales surgen de la experiencia histórica, elaborados por la acción comunitaria de la especie. Y definen "un humanismo universal, indefinidamente abierto e incesantemente progresivo y avanzante". Humanismo

⁸ "Materiales para una lógica de lo concreto", lugar citado, p. 12.

⁹ Revista *Ensayos*, N^o 1, 1936, p. 77.

¹⁰ "El humanismo perenne", lugar citado, p. 17.

...mucho más amplio, clásico, inagotable y hasta misterioso que ese humanismo naturalista que, por ejemplo, con Nicolás Berdiaeff y M. Jacobo Maritain, hoy está en moda criticar. Pone de manifiesto, en efecto, que el conjunto de idealidades que lo integran, no es patrimonio privativo de ningún partido, secta, ni escuela, ética, científica, filosófica o religiosa... ese humanismo, a la vez que impide que se cierren superficial y prematuramente, mantiene abiertas y vivas las interrogantes frente a lo mal conocido o a lo ignorado. Está lejos de descuidar las exigencias de enriquecimiento, profundización y trascendencia... descubre que su vida misma está en la lucha personal por la custodia, la exaltación y el acrecimiento indefinido de ese núcleo vital de los valores capitales para el hombre, la civilización y la marcha de la historia.¹¹

Corolario de ese humanismo es la apasionada defensa de la idea de libertad frente a los avances del Estado moderno:

Hacia la personalización de los hombres por la socialización de ciertas cosas, tal la consigna de la gran batalla indefectiblemente victoriosa que libran hoy todos los espíritus comprensivos. Pero todo ello ha de ser sin exigir de los hombres más reforma afectiva, doctrinaria o moral y sobre todo sin imponer políticamente, es decir por medios eventualmente coactivos, más reforma que la mínima inevitable para que no sea burlada la socialización, instrumento de humanidad y no fin en sí. Pero sobre todo, que esa institucionalización de la justicia, llamémosle así, sea realizada de manera federativa, descentralizada, en contra del monstruoso Estado moderno, tallada a la medida del hombre concreto, y de sus comuniones espontáneas y concretas, para que, pretendiendo realizar la justicia, no dé en realizar sólo la tiranía centralizada del "mas frío de los monstruos fríos", detentada por los ingenieros de la justicia universal que pedantescos y audaces, aplacen indefinidamente el de la libertad posible de cada hombre real.¹²

¹¹ *Ibidem*, pp. 15-6.

¹² "Sobre el filo de los conflictos", en Revista *Hiperión*, N^o 119, p. 15.

SEGUNDA PARTE
FILOSOFIA DE LA MATERIA

IX. FILOSOFÍA DE LA MATERIA

Dispersas notas materialistas, algunas muy acentuadas, se ofrecieron ya en el Uruguay en un ala radical del positivismo sajón en boga después del 75. Se registran en escritos de hombres como Ángel Floro Costa, Julio Jurkowski o José Arechavaleta. Pero un materialismo declarado no existió verdaderamente entre nosotros en el siglo XIX.

A partir del 900 será otra cosa. Aquellos gérmenes materialistas se habrían de corporizar en una de las dos grandes corrientes que generó la disolución del positivismo de escuela. Mientras por un lado se despliega la filosofía de la experiencia, de inspiración neo-espiritualista, por otro lado el espíritu cientista que aquel positivismo consagró, impulsa un franco materialismo. Filosofía de la experiencia y filosofía de la materia son en el Uruguay, en el siglo XX —ya lo hemos dicho— dos direcciones de pensamiento que divergen a partir de un común origen histórico: el positivismo spenceriano de fines del siglo XIX. (Después del 900, por más que este positivismo, en su sentido estricto, siga teniendo su clientela, pierde rápidamente eficacia como doctrina dirigente.)

El materialismo uruguayo del siglo XX pasa por distintas fases, de las cuales la primera es de vulgarización y efervescencia, en estrecha relación con la cuestión religiosa, la cuestión social y la cuestión literaria de los años iniciales de la centuria. Informa entonces, por un lado, al sector ateo del liberalismo anticlerical, del que es expresión característica *El Libre pensamiento*, órgano de la Asociación de Propaganda Liberal. Informa, por otro lado, al naciente movimiento obrerista, dominado por el anarquismo intelectual que tenía por sede el llamado Centro Internacional de Estudios Sociales. Informa, en fin, a algunas de las tendencias por las que se realiza la renovación estética y literaria de la época.

Las tres apuntadas fuentes del materialismo de principios del siglo obran de modo solidario, produciendo una mentalidad representativa que florece en el típico parroquiano del histórico *café* intelectual *Polo Bamba*. Conoció éste su apogeo entre 1900 y 1910.

Su clientela —dice Alberto Zum Felde— llegó a componerse casi exclusivamente de escritores, poetas y propagandistas, y su ambiente era el de un agitado centro intelectual, en torno a cuyas me-

sas de mármol se reunían noche a noche, a discutir arduos temas de sociología o de estética, los jóvenes en quienes había brotado, con encendido brío, la semilla de las ideas revolucionarias. Agitábanse allí, en promiscuidad fraterna, marxistas, anarquistas, nietzscheanos, estetas. El individualismo era el credo casi común del *Polo Bamba*; el materialismo su doctrina oficial.¹

Después de ese período de manifestaciones superficiales, aunque ruidosas, nuestro materialismo recorre nuevas fases de consolidación doctrinaria, dentro de dos principales orientaciones: una, la del materialismo científico energetista, que se agota del punto de vista teórico en el primer cuarto del siglo; otra, la del materialismo dialéctico marxista, que se prolonga hasta nuestros días, monopolizando prácticamente, desde el segundo cuarto del siglo, el pensamiento materialista nacional.

El materialismo científico energetista tuvo sus mayores representantes en tres valiosos pensadores, de características muy desiguales: el literato Carlos Reyles, el abogado y futuro célebre pintor Pedro Figari y el médico Santín Carlos Rossi. Los veremos por separado. Pero no fueron los únicos. Una ligera exploración de nuestra literatura de ideas de los primeros lustros del siglo, revela la gran difusión que entre nosotros tuvo el credo materialista del científicismo, aún en quienes más alejados se hallaban del cultivo de las ciencias naturales. Sirva de ejemplo el caso representativo de Carlos Roxlo (1861-1926), poeta, a la vez que historiador y crítico de la literatura nacional. En 1915, en medio de una extensa profesión de fe materialista intercalada en una de sus obras, exclamaba enfáticamente:

¡Materia y energía! eso es lo único que conoce la ciencia humana: materia ponderable o imponderable, y energía que produce los movimientos de distinta índole a que lo material está sometido... ¡Materia y energía! ¡Nada de hechizos! ¡Nada de encantamientos! Cuando se quiere que la ciencia acuda a lo providencial para explicarnos el porqué de las relaciones entre las cosas, la ciencia dice con naturalidad, repitiendo lo que Laplace, ante una pregunta de la misma índole, contestó a Napoleón: —No necesitábamos de esa hipótesis. ¡Materia y energía! ¡Nada de hechizos! ¡Nada de sortilegios! ¡Nada de encantos!²

¹ *Proceso intelectual del Uruguay* (Ed. 1941, Buenos Aires), p. 218. Véase sobre el punto todo el capítulo I del Libro II de esta obra.

² *Historia crítica de la literatura uruguaya*, t. VI (Montevideo, 1915), p. 200.

En cuanto al materialismo dialéctico, tiene el interés histórico de expresar la filosofía de los partidos políticos marxistas, que se constituyen y desarrollan, si bien con contingentes limitados, en esta media centuria. Se trata, como en todas partes, de un pensamiento filosófico estrechamente ligado a la acción política de las clases obreras. Debe tenerse presente, sin embargo, que, en expresiones heterodoxas, y sobre todo bajo su faz sociológica de materialismo histórico, el materialismo dialéctico ha influido en la conformación de la mentalidad de sectores universitarios y políticos ajenos a los partidos marxistas.

Sus primeras manifestaciones se remontan a principios del siglo. La figura que tal vez mejor encarna el difuso marxismo de entonces, es el poeta Álvaro Armando Vasseur (1878), uno de los más conspicuos parroquianos del *Polo Bamba*. Fue autor en 1901 de un "Manifiesto de constitución del Partido Socialista Uruguayo", y compañero de Juan B. Justo en las primeras campañas socialistas del Río de la Plata. En su obra *Origen y desarrollo de las instituciones occidentales*, escrita en 1901 y publicada en Valencia en 1908, "por gracia de Blasco Ibáñez", entre abundantes citas de Marx, Engels y otros autores materialistas, formula declaraciones como éstas:

Como el temperamento es la síntesis fisiopsíquica de esas energías orgánicas, transmitidas por la herencia, el pensamiento es la aguja imantada de la brújula cerebral, cuyo funcionamiento está su-peditado al de las vísceras del individuo, las cuales determinan lo que se ha dado en llamar "estados de alma".

Nosotros pensamos que es la manera de vivir la que determina el modo de sentir, de pensar y de obrar. Que, en principio, las ideas son efectos y no causas; impresiones reflejas del mundo exterior, que el cerebro plasma y modifica según la naturaleza de sus reactivos psíquicos, disciplinados por el medio ambiente y la educación. Por *mundo exterior*, entendemos el medio cósmico y telúrico, y el creado por la actividad del linaje: el medio económico.³

Mantuvo siempre interés por la filosofía, sin relación con la temática marxista, cultivando la amistad de grandes pensadores europeos. Así lo documentan sus obras *Maestros cantores* (Madrid, 1936), *Almafuerte y otros mártires* (Montevideo, 1944) y *Filosofía y crítica coexistentiales* (Montevideo, 1944). En esta

³ *Origen y desarrollo de las instituciones occidentales* (Valencia, 1908), p. 56.

última actualiza textualmente la profesión de fe materialista de la que es parte el fragmento que acabamos de citar.⁴

Pese a esos lejanos antecedentes, es sólo en los últimos decenios que el marxismo ha dado lugar en el país a manifestaciones doctrinarias de interés en el orden filosófico. Como intérpretes de sendas tendencias, nos ocuparemos por separado de Emilio Frugoni y Pedro Ceruti Crosa. La limitación a esos nombres no excluye la presencia de otros representantes. Mencionemos aquí en el campo de la historia de la filosofía a Guillermo Ritter, autor de *La "Crítica de la razón pura"* (1944), en la que enjuicia desde un punto de vista materialista dialéctico la obra de Kant; y en el campo de la filosofía de la historia, a Jesús Bentancourt Díaz, autor de una ceñida *Introducción al estudio de la historia* (1949), realizada desde el mismo punto de vista.

El libro de Ritter, por su asunto, tiene especial interés filosófico. Se trata de un original ensayo que pone a contribución el bagaje y el tecnicismo de la filosofía académica, cuya enseñanza ejerce el autor. He aquí algunas de sus conclusiones:

La filosofía crítica libra una batalla titánica contra el pensamiento semifeudal del continente y refleja profunda y certeramente las nuevas relaciones burguesas de la sociedad. No debemos olvidar que en su aspecto constructivo esta filosofía se apoyó en la filosofía inglesa, en cuyo país el capitalismo había adquirido rápido desarrollo... Históricamente representa una actitud de reserva y de prudencia frente al dogmatismo metafísico del feudalismo; filosóficamente es la ciencia de la razón, contrapuesta a su dialéctica natural que, víctima de los espejismos trascendentales, abandonaba el mundo de las cosas para aplicarse a la pseudociencia de las ideas...

Atisbamos en el conjunto magno, severo y rígido de la *Crítica de la razón pura*, la fisonomía de un tipo de hombre que ha expresado en símbolos abstractos las realidades vivas y concretas de su espíritu. El hombre con las categorías inmoviliza el mundo, detiene y fija el curso de las cosas porque históricamente representa una potencia, se intuye como un sistema móvil que realiza sus fines en la actuación práctica y en la conquista técnica de la naturaleza. El dinamismo constructivo de las fuerzas sociales de la burguesía le predispone a buscar puntos de referencia fijos, por eso categoriza lo real, es decir, lo solidifica e inmoviliza, que es la manera de crear el terreno seguro para desplegar y ejercitar el libre empuje de sus impulsos técnicos, científicos y colonizadores.⁵

⁴ *Filosofía y crítica coexistentiales* (Montevideo, 1944), p. 32.

⁵ *La "Crítica de la razón pura"* (Buenos Aires, 1944), pp. 113-4.

1. EL ESCRITOR Y EL PENSADOR. El novelista Carlos Reyles (1868-1938) es una figura ilustre de las letras uruguayas, de extendido renombre internacional. Fue ante todo escritor. Pero fue además pensador que cultivó el ensayo de ideas. A través de éste expuso una doctrina de inequívoco fundamento materialista, cuyas tesis reaparecen aquí y allá en boca de los personajes de sus ficciones literarias.

En 1910, ya impuesta su reputación de novelista, dio a luz en aquel género del ensayo, *La muerte del cisne*, donde sustenta con espléndido estilo una "ideología de la fuerza" y una "metafísica del oro". Resulta muy ostensible y expresa la influencia de Nietzsche a propósito de la concepción de los valores morales; pero en el fondo, es el cientificismo materialista lo que domina en la obra. Llega aún a adherir en ella a las bases filosóficas del marxismo, aunque para sacar conclusiones favorables a la hegemonía de las clases poseedoras de la riqueza, a las que él, dueño de inmensa fortuna, pertenecía. La complementan los *Diálogos olímpicos* (1918), en los que hace algunos retoques a su doctrina moral.

De regreso al país después de una prolongada ausencia, le fue confiada en 1932 una Cátedra de Conferencias desde la cual actualizó, sin variantes sustanciales y a menudo con reiteración de textos, sus viejas ideas. Fruto de esta labor en los últimos años de su vida, compartida siempre con la producción novelística, fueron tres nuevos volúmenes de ensayos: *Panoramas del mundo actual* (1932), *Incitaciones* (1936), *Ego Sum*, obra póstuma (1938).

2. FUERZA Y MATERIA. La primera parte de *La muerte del cisne* resume, bajo el título de "Ideología de la Fuerza", la conciencia filosófica de Reyles. La noción de Fuerza aparece allí con carácter central, erigida en causa primera de todas las cosas, en criterio último de explicación de la realidad cósmica tanto como de la acción humana. Pero en el orden moral esa noción de Fuerza resulta reducida a la de Vida y en el orden metafísico a la de Materia.

Habla de una "metafísica de la fuerza".¹ Dice de la Fuerza que "se impone cada vez con más tiranía al entendimiento como

¹ *La muerte del cisne* (3ª Ed.), p. 81.

el *principio único* del que serían portentosos atributos por orden cronológico, la materia, la vida, la inteligencia, el alma...² Pero llama en seguida a eso "monismo archi-materialista"³ y establece que "materia y fuerza son la misma cosa" y que "entre el mundo tangible y el mundo inmaterial no existe ningún abismo".⁴ Por eso "un acto, un pensamiento, del mismo modo que una vida o un mundo", le parecen, "en su realidad primordial y esencia íntima, formas de la materia, y por lo tanto, momentos sutiles de la fuerza".⁵

Su Ideología de la Fuerza es así una Ideología de la Materia. La agonía de lo divino resulta incontestable a las inteligencias libres de prejuicios hereditarios y atavismos religiosos. "La ciencia, la experiencia prolija del caduco globo, levanta el velo de Maya, y en lugar de las desnudeces impecables y sagradas perfecciones de la diosa, surge la razón física de los fenómenos."⁶

Esa razón física se impone sobre "la razón divina, perseguida y estrechada por la explicación materialista del universo".⁷ Su triunfo es incontrastable.

La armonía misteriosa de un organismo, de un alma o de un mundo tuvieron, mientras el conocimiento real de las causas permaneció silencioso, el excelso y común origen de la inteligencia divina; pero ésta fue el símbolo de la ignorancia y del azoramiento humanos que bordó la encantada imaginación de las religiones sobre el tenue cañamazo de un universo quimérico. Formidables intuiciones invitan hoy a pensar que no existe otra Inteligencia que la inteligencia de la materia, ni otra Razón que la razón física, ni más Harmonía que los pasajeros equilibrios de una eterna lucha.⁸

El viejo intento de "establecer la unidad de naturaleza física de todos los fenómenos", que desde la presocrática recorre la historia de la filosofía, "se depura y acicala en la moderna escuela materialista, hasta aparecer, por fin, como una afirmación razonada y formal, en la concepción unicista o monista del universo y la doctrina físico-química de la vida".⁹ De tal suerte, "la evo-

² *Ibidem*, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ *Ibidem*, pp. 11-2.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ *Ibidem*, pp. 31-2.

⁹ *Ibidem*, p. 42.

lución filosófica tiende a un monismo absoluto, materialista y pro-saico", y "tal materialismo... penetra el pensamiento contemporáneo, sin curarse de las declamaciones sonoras y huecas con que se gargarizan los eternos ilusos".¹⁰

Ese declarado materialismo de Reyles se remite a Le Dantec y Le Bon. Pero también a Marx y Engels.

Su adhesión al materialismo histórico es terminante. A su juicio, "muy acertadamente dice Marx" que: "El modo de producción de la existencia material determina generalmente el *processus* social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre la que determina su manera de ser, sino, al contrario, su manera de ser social la que determina su conciencia."¹¹ Cita también pasajes de Engels y concluye por su cuenta: "Por fin los fenómenos sociales pueden explicarse positivamente, sin echar mano de sutiles recursos: son las apariencias, las superestructuras de la evolución económica, la cual provoca la formación y la lucha de clases y ésta, a su vez, la enmarañada urdimbre de la historia."¹²

En consecuencia, se "legitiman las pretensiones del materialismo histórico".¹³ Pero se legitiman sólo en cuanto explicación materialista del proceso histórico y social. Erran Marx y su escuela en todo lo que se refiere a la teoría del socialismo, a la que opone Reyles la moral nietzscheana del dominio de los fuertes sobre los débiles.

3. LA VIDA Y LOS VALORES. Ya hemos dicho que en la esfera moral, la noción metafísica de Fuerza es reducida por Reyles, a la de Vida. Su moral es una moral de la Vida, y aún, según expresión en la que insiste, una "religión de la Vida".

El vitalismo de Reyles no se confunde, aunque coincidan algunas de sus fuentes —como la de Guyau— con la *filosofía de la vida* de sus coetáneos Rodó y Vaz Ferreira. Si confrontamos *Motivos de Proteo* (1909), *Lógica viva* (1910) y *La muerte del cisne* (1910) —tres obras prácticamente simultáneas— encontramos en todas ellas una común exaltación de la Vida. Pero en

¹⁰ *Ibidem*, p. 67. Sin este radicalismo verbal, aparece la misma filosofía materialista en sus ensayos últimos, en los que intercala fragmentos enteros de *La muerte del cisne*. Véase, por ej., *Panoramas del mundo actual* (1932), pp. 39-40.

¹¹ *La muerte del cisne*, p. 102.

¹² *Ibidem*, p. 103.

¹³ *Ibidem*, p. 104.

tanto que en las páginas de Rodó y Vaz Ferreira la Vida se identifica con la experiencia humana, y tiene *lo vivo* un sentido espiritual, en las de Reyles asume la Vida un riguroso significado biológico, y *lo vivo* es ante todo lo vital en su inmediatez orgánica. Es éste uno de los más precisos puntos de bifurcación —desde antecedentes compartidos— del empirismo y el materialismo uruguayos del siglo XX.¹⁴

He aquí el planteamiento que a su juicio hace su época del problema moral, y al que adhiere:

Las caliginosas nieblas del antropocentrismo se disipan y por eso la moral, como la religión, la filosofía y la ciencia, recorre también, mal de su grado, la convulsa trayectoria de lo infinito a lo finito, de lo absoluto a lo relativo, de lo divino a lo natural, de la vaporosa metafísica a la sesuda biología. . . A las morales de esencia mística, altruistas e infalibles, siguen presto las morales de levadura fisiológica, sensualistas y pecadoras, que hacen del placer, del egoísmo, de la lucha, y finalmente con Guyau y Nietzsche, de la expansión de la vida y del instinto de dominación, vale decir, de la fuerza, el resorte oculto de la conducta y la base sólida e indestructible del Bien y del Mal.¹⁵

En consecuencia, nada de verdades morales eternas, de principios absolutos, de posibilidad de una ética infalible e inmutable. No existe una moral única sino mil morales, igualmente verdaderas en un momento determinado e igualmente falsas después de él. "Como creación de la Vida, imponiéndose una ley para asegurar la vida, las reglas y las evaluaciones morales, dictadas siempre por razones de utilidad, son impuras, deleznable, percederas."¹⁶

Esta verdad, vieja sin duda, es Nietzsche, "el gran revolucionario de la filosofía", quien la ha pregonado e impuesto de manera insuperable.

Así, todo ha cambiado.

A la religión del Alma, sustentada con grande penuria a los flacos pechos de la metafísica, y enemiga de la Naturaleza y la

¹⁴ La misma reiterada exaltación de la Vida, desde el indicado punto de vista materialista, aparece en otras dos representativas obras de la época, de las que hablamos en otros lugares: *Arte, estética, ideal* (1912) de P. Figari, y *El criterio fisiológico* (1919) de S. C. Rossi, aunque las conclusiones morales de una y otra sean bien distintas a las de *La muerte del cisne*.

¹⁵ *La muerte del cisne*, pp. 15-6.

¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

realidad, sucede la religión de la Vida, no reconociendo otras reglas ni leyes que las que ellas mismas se dictan para asegurar su reinado. . . Y la elección de la Vida entre aquello que la propaga y robustece y aquello que la mengua y desvirtúa, no puede ser dudosa. Lo bueno, lo justo, lo verdadero es lo favorable a ella; lo malo, lo injusto, lo falso lo que a ella se opone. . . la Vida, la única cosa sagrada, se dicta sus leyes y fines, que no tienen otro objeto que el de asegurar la triunfante expansión de la vida, lo cual entraña la adoración de la fuerza como origen y medida de todas las cosas, y el amor de la existencia, no como espectáculo trascendente y finalista, sino como espectáculo estético.¹⁷

Únicamente los valores vitales tienen, pues, razón de ser, como transformaciones y prolongaciones utilitarias de la Fuerza al servicio de la Vida. Por eso apoya Reyles la *transmutación de valores* de que habló Nietzsche, a costa de "las entidades de las filosofías espiritualistas: Justicia, Derecho, Bien, Mal".¹⁸ Se trata de echar los cimientos de la fábrica moral, no en la voluble razón del espíritu sino en "la firme razón de la materia". Sólo "el amable pensamiento de Guyau intentó poner de acuerdo la moral de la fuerza con nuestra moral; la expansión de la vida y los instintos interesados y agresivos, con el amor de los otros y el desinterés".¹⁹ Argucia ésa, como la de la *voluntad de conciencia* de Fouillée, después de las cuales "queda más claramente dilucidado lo que podría llamarse el origen material del espíritu y la naturaleza agresiva de las morales".²⁰

Sin embargo, en *Diálogos olímpicos* regresa Reyles a un criterio conciliador que invoca expresamente la noción de *voluntad de conciencia* y levanta frente a "la razón universal, que es fuerza", "la razón humana, que es justicia".²¹ De esa manera, en plena Primera Guerra Mundial, justificaba expresamente la causa de Francia agredida por Alemania. Los clásicos valores espirituales son, al fin, "ilusiones vitales" que fomentan la vida. Y así escribe todavía al final de su existencia, en franca rectificación de la moral de *La muerte del cisne*:

Del egoísmo aguzado por las levaduras de la más vida, a la que tiende la vida fatalmente, la cual, dicho sea de paso, no acata

¹⁷ *Ibidem*, pp. 35, 37, 39.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 7-8.

¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

²⁰ *Ibidem*, p. 87.

²¹ *Diálogos olímpicos* (Ed. 1919), I, p. 84.

otras pautas que las dictadas por ella misma para dilatar su propio imperio, brota, como flor en rama espinosa, el altruismo. De la voluntad de dominación espoleada también por la más vida de las ilusiones vitales nace, lo que no vio Nietzsche, la voluntad de conciencia, acicate, no freno de aquélla... Altruismo y voluntad de conciencia son dos cosas formidables inventadas por el animal más belicoso y que ignora el resto de la creación.²²

Su metafísica seguía siendo materialista; su moral había dejado de ser nietzscheana.

²² *Panoramas del mundo actual* (1932), p. 48.

1. EL ARTISTA Y EL PENSADOR. Pedro Figari (1861-1938), célebre en los dominios del arte, en su condición de gran figura de la pintura americana contemporánea, es asombrosamente desconocido, en su propio país, como pensador.¹ Y sin embargo, entre los desaparecidos, nadie le iguala en significación filosófica. Carlos Reyles, por ejemplo —para citar un consagrado nombre coetáneo, con el cual tiene algunos nexos ideológicos, aunque también profundas divergencias— está lejos de representar, bajo este aspecto, lo que él. El pensamiento de Rodó es, desde luego, de mayor importancia histórico-cultural, por la identificación que tuvo con un momento de la conciencia espiritual del país y aún del continente; pero sin su estructura y su elaboración del punto de vista estricto de la filosofía. El caso de Figari, único en nuestra historia artística, lo es también en nuestra historia filosófica.

Tiempo antes de que, hacia los sesenta años de edad, diera comienzo a su insólita creación pictórica, había publicado en Montevideo su primer y más importante trabajo filosófico, obra también de madurez, como que lo produjo cumplida la cincuenta. Ese trabajo —un nutrido volumen de casi seiscientas páginas titulado *Arte, estética, ideal* (1912)— no tuvo repercusión en nuestro medio. Traducido al francés por Charles Lesca, se publicó bajo el mismo título en París, en 1920, con prólogo de Henri Delacroix. En 1926 fue reeditada la traducción francesa, esta vez con una extensa y entusiasta nota preliminar de Desiré Roustan sobre el arte y las doctrinas de Figari. El título primitivo pasó a ser subtítulo, reemplazado por el de *Essai de Philosophie Biologique*, más en armonía con el contenido del libro, verdadero ensayo de filosofía general, desde un punto de vista biológico-energetista. Aunque el acento es puesto en la estética, comprende, además, una teoría del conocimiento, una metafísica, una filosofía de la religión, una antropología filosófica, una moral.

Abramos entonces —dice Roustan, después de una referencia a los cuadros— el libro de Figari. Estaremos todavía asombrados: el índice nos promete toda una filosofía. El título nos hacía esperar reflexiones sobre el arte, la estética y el ideal, programa ya respe-

¹ Recientemente se ha llamado la atención sobre su personalidad intelectual, bajo el ángulo de la filosofía estética: Ángel Rama, *La aventura intelectual de Figari* (Montevideo, 1951).

table. Pero observamos capítulos sobre la evolución, la vida, el instinto, la conciencia, la religión, la substancia, la libertad, una teoría de la ciencia, una crítica del cristianismo, ideas sobre el tiempo, sobre el progreso, sobre la inmortalidad, sobre la relación del hombre con la naturaleza. Por segunda vez nos preguntamos dónde está el centro y la más superficial lectura nos persuade de que ese centro existe, que estamos ante un pensamiento sistemático, no ante una yuxtaposición de tesis concebidas independientemente la una de la otra.²

En otro lado anota: "Al leerlo, me pareció que yo comprendía mejor la obra del pintor. Pero los cuadros me ayudaron también a entender mejor las doctrinas."³ La verdad es que, independientemente de esa correlación, y al margen de sus teorías estéticas, el libro de Figari se basta por sí mismo para consagrar un nombre y un prestigio en el campo de la tradición filosófica americana. Ha llegado la hora de establecerlo así.

Las ediciones francesas de *Arte, estética, ideal* —o *Ensayo de filosofía biológica*— corrieron entre nosotros la misma suerte que la española original. Igual cosa cabe decir de los otros dos valiosos libros con significación filosófica, de este pensador y artista, publicados ambos en español, en París, cada uno de ellos con numerosas acotaciones gráficas del autor: *El arquitecto* (1928), ensayo poético filosófico, e *Historia kiria* (1930), intencionada narración de la vida de un pueblo imaginario.

La bibliografía de Figari se integra además con cuentos, piezas de teatro y artículos de crítica; trabajos pedagógicos en torno a la enseñanza industrial (cuya dirección ejerció), a la que concibe como la base de una educación integral; escritos jurídicos y políticos, entre los que se destaca el que recoge su campaña de prensa contra la pena de muerte, de influencia en el proceso de la abolición de ésta en el Uruguay.

2. SUBSTANCIA Y ENERGÍA. Figari se formó en la Universidad de Montevideo en el período de apogeo del evolucionismo positivista, a fines del siglo. Pero luego derivó, más allá de Spencer, hacia el materialismo cientificista, irreligioso y ateo, que presidían los Haeckel, Le Dantec, Ostwald, si bien perfilándose bajo esta

² Pedro Figari, *Essai de Philosophie Biologique* (París, 1926), Introducción, p. VIII.

³ *Ibidem*, pp. V-VI.

constelación filosófica, como un pensador de personalísimas aristas. Apoya o refuta a los nombrados, tanto como a filósofos clásicos o a los más recientes Bergson y James.

La exaltación que hace por igual del positivismo y el materialismo, no disimula su inclinación hacia el último. Así, por ejemplo:

Es debido a esta serie de esfuerzos positivistas que se va haciendo de modo que los últimos, antes de llegar a ser los primeros en la "otra" vida, vayan siendo algo ya en ésta. La ciencia materialista, con un criterio más práctico, va ordenando la evolución humana... En tanto que los fideístas se esmeran en ajustar sus cuentas con el cielo, por medio de ceremonias, los materialistas ajustan sus cuentas entre todos los hombres, en plena naturaleza... entretanto que los soñadores más o menos religiosos, mantienen petrificada en su cerebro la aspiración ancestral, los positivistas, más prácticos, van avanzando y atendiendo a las exigencias de una evolución tan compleja como es la evolución natural... No es tan pequeño, ni tan raquítico, pues, como se piensa, el ideal materialista, el que, felizmente, secundan en buena parte también los creyentes, no sin dejar al efecto de lado la fe, en tal caso, para empuñar el instrumento fecundo de los ateos: la razón.⁴

Dedica el libro "A la Realidad", no admitiendo otra realidad que la de la Naturaleza. La Naturaleza, a su vez, se resume en Substancia-Energía, concepto en el que la substancia no significa otra cosa que materia, con su clásica división en orgánica e inorgánica (o anórgana). De ahí la formal y definidora definición que hace en el prefacio: "Desde el punto en que me he colocado para encarrilar este intento investigador, considero al hombre como una de las infinitas modalidades de la substancia y de la energía integrales, esto es, como individualidad orgánica, como un valor 'morfológico', simplemente."⁵

Por todo esto, no parecen felices ciertos aspectos de la interpretación que Roustan ofrece de la filosofía de Figari, relacionándola por un lado con los filósofos del siglo XVIII y por otro con el panteísmo de Spinoza, sin ninguna referencia al materialismo científico de su propia época. Lo primero sólo tiene sentido en cuanto que aquellos filósofos fueron un antecedente de la antropología naturalista que floreció a fines del siglo XIX, y de la cual

⁴ Pedro Figari, *Arte, estética, ideal* (Montevideo, 1912), pp. 560-1.

⁵ *Ibidem*, Prefacio, p. XIV.

es que deriva, directamente, Figari. Lo segundo tiene menos sentido todavía, desde que resulta muy difícil conciliar el monismo biológico-energetista de Figari con el monismo panteísta-espiritualista de Spinoza, más allá de la coincidencia monista en sí misma, o sea el referir a un principio metafísico único la explicación integral de la realidad, de donde resulta la analogía de algunas tesis particulares.

Puede inducir a error, fuera del común monismo, la insistencia con que Figari hace uso de la noción de substancia, tan capital en la metafísica de Spinoza. Pero hay un abismo entre el concepto spinoziano de substancia y el concepto que de substancia tiene y maneja Figari. La substancia, para éste, no es otra cosa que la materia. Sólo que en lugar de materia prefiere por regla general decir substancia, con el propósito de diferenciar su doctrina del materialismo mecanicista imperante en las tendencias de las cuales partía.

"Materia y Energía", tal era la fórmula sacramental del materialismo energetista de fines del siglo pasado y principios del que corre. "Materia y Energía" era la fórmula de nuestros Reyles, Roxlo, Rossi, entre 1910 y 1920. En la misma década, tal es también la fórmula de Figari. Pero se inclina a decir "Substancia y Energía", o "Substancia-Energía", porque para él la materia no es en definitiva realidad inerte, mecánicamente determinada, sino realidad viviente, integralmente sujeta a las leyes de la vida.

3. LA VIDA Y EL COSMOS. La división de la materia en orgánica e inorgánica —de la que hace Figari frecuente uso metodológico, hablando de "*substancia orgánica*" y "*substancia inorgánica*"— no significa para él una división en materia (o substancia) con y sin vida. En una especie de hiloísmo materialista, supone animada de vida, y aún de conciencia elemental, a la propia materia inorgánica, rechazando expresamente la versión mecanicista del materialismo.

Antes de aceptar —escribe— la tesis del determinismo químico-mecánico, optamos por admitir que en toda substancia existen, virtualmente, los mismos elementos que exhiben las formas vitales superiores más complejas, elementos que, al evolucionar, han llegado a acentuarse dentro de una identidad esencial, como arborescencias de ese principio matriz, y que sólo se trata, pues, de diversos grados de desarrollo de una misma substancia. Desde la mónica y

la plastida hasta las asociaciones pluricelulares; desde las formas simples de organización vital hasta el hombre, que se supone el organismo más perfecto y más inteligente, se trataría así tan sólo de modalidades y aspectos morfológicos de la *individualidad* dentro de una identidad substancial que sólo pudo diversificarse merced a su *instinto*, o sea a la causa, a la razón de ser de la individualidad, y a su poder de actuar en la línea del instinto (*voluntad*), lo cual presupone *conciencia*, necesariamente. Quizá la propia afinidad que se observa en la substancia más anórgana, implique "un principio instintivo". Es más lógico pensar esto, que suponer que los organismos *han creado* facultades propias, o que alguna entidad superior se las ha legado, sea el milagro, la naturaleza o las leyes químicas o estáticas.⁶

En lugar de explicarse la vida por lo físico-químico, es lo físico-químico lo que se explica por la vida. Todo lo existente es vida. De este punto hace Figari su tesis filosófica capital, a la que dedica con el título de "La Vida", como conclusión de conclusiones, el último capítulo del libro.

Todo —dice allí— es *vida* en la realidad. Todo lo que ha existido existe, y no puede dejar de existir, de una u otra manera, por cuanto no puede haber creación ni destrucción de substancia, ni tampoco creación o destrucción de energía. Estos dos elementos, por lo demás inseparables —substancia, energía— son la vida, pues; vale decir, lo que ES. Enteramente inmutables en cuanto a su esencia, lo único que puede ocurrir es que se transformen dentro de su propia aspiración insaciable, desbordante, perpetua.

Todo vive así en la naturaleza de un modo perenne; pero como la substancia, a la vez, no puede dejar de revestir "forma", puesto que fuera de ella nos encontraríamos con un absurdo, con un contrasentido, esto es, una no-existencia, una "negación" viviente, el fenómeno vital debe considerarse, a nuestro modo de ver, como una de las formas de la substancia-energía, o sea como una modalidad puramente "morfológica". La vida debe encarnarse, pues, como un fenómeno morfogénico de la substancia-energía integral, desde que "la vida" *es todo lo que existe*, por más que se acuse de un modo particular en las organizaciones complejas, y por más que pueda entenderse que vida es el mantenimiento de algunas individualidades estructurales únicamente... Buscar un elemento particular dentro de una realidad esencialmente idéntica, que sólo se modifica "formalmente", es buscar lo imposible, y es así que la investigación ha ido encontrando "formas" y "grados" de organización vital, sin poder concretar ninguna diferencia esencial entre el reino

⁶ *Ibidem*, pp. 481-2.

mineral, el vegetal y el animal, sino tan sólo grados y variedades de organización, y peculiaridades propias a cada grado y variedad de las formas de la substancia-energía, dentro de una identidad fundamental.⁷

En su citado estudio Roustan llama a Figari "panteísta de temperamento", añadiendo al cabo de algunas observaciones: "... todo esto no autoriza, sin duda, a sostener que ha elaborado un sistema panteísta, pero esto define una tendencia, testimonio de una preferencia instintiva y de una forma de sensibilidad que no pueden dejar de revelarse también de alguna manera, en la obra del artista."⁸

Se pueden suscribir esas palabras. El libro de Figari, de 1912, si es ateísta, no es inconciliable con una derivación panteísta, sobre supuestos muy distintos de los de Spinoza. Cuando Roustan lo prologa, en 1926, Figari es ya el genial pintor cuyo arte se identifica con su filosofía. En el camino de la creación artística, el panteísmo temperamental de Figari se revela. No es así extraño que poco después, en *El arquitecto*, a la vez de rechazar enfáticamente la "idea de un Dios personal", diga del cosmos que "es Dios".⁹

La serie filosófica de *El arquitecto* titulada "El Mundo y el Hombre" encierra una hermosa filosofía para oponer a la pesimista concepción del "ser en el mundo" de la "existencia humana", de Heidegger. El notable poema *Cosmos*, que la inicia, fechado en 1927, parece una réplica, en el mismo año de *El ser y el tiempo*, a la filosofía de la angustia, la muerte y la nada. Transcribimos estos breves fragmentos:¹⁰

... saturado el Cosmos de substancia y de energía proteiformes que vibran con ansia vital...

Todo es afirmación-vida; todo es continuidad.
Engaño, puro engaño la quietud, la muerte anuladora, la nada.

Entidad natural mirífica, amplia y única proteica y substancial,
maravillosa, desconcertante, aturdidora, generosa,
que todo lo depuras en el tiempo. Eras Todo; eres Todo y quedas
Todo;

⁷ *Ibidem*, pp. 577-9.

⁸ *Lug. cit.*, p. XXIII.

⁹ *El arquitecto* (París, 1928), pp. 44 y 20.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 15, 16, 17, 20.

y siempre con nosotros.

Somos en el Todo. ¡Soberbia, suprema hazaña el ser!

Esplendente Cosmos nuestro que subyugas hermético al
contemplativo,

ineficaz soñador, sumiso, pasivo;

caos endemoniado que haces doblar las rodillas al extático,

acongojado, vencido, aterrado;

selva opulenta, rica en primicias para el que la intima

e, identificado, animoso, la cultiva,

quiero amarte como hijo, aliado y camarada, colaborador y amigo;

y te bendigo.

4. CIENCIA, ARTE, IDEAL. Tanto Delacroix como Roustan destacan en Figari su original concepción biológica del arte, visto éste como un medio de la inteligencia para satisfacer las necesidades y las aspiraciones del organismo. Roustan subraya: "Me parece que la contribución personal de Figari a la teoría biológica del conocimiento, es su esfuerzo por ampliarla a punto de transformarla en una teoría biológica del arte tanto como de la ciencia."¹¹

Lo que ocurre es que Figari establece, por caminos propios, una identidad esencial entre la ciencia y el arte. Rechazando conceptos de Le Dantec, Spencer, Guyau, que los separan como antagónicos, escribe:

Todo esto es un verdadero desconocimiento de la realidad. No hay ni puede haber rivalidad entre los diversos medios de que nos valemos para atender a nuestras necesidades y aspiraciones, como no puede haberla entre la vista, *v. gr.*, y el oído. La investigación científica, como la actividad artística, se encamina igualmente a servir al hombre y a la especie. Debemos creer que el hombre es el ser que aplica mayor caudal de energías en el sentido de conocer; más no hay por eso razón alguna para pensar que el esfuerzo de su ingenio aplicado a ese propósito superior, no sea artístico, es decir, inteligente. Al contrario. El mismo hecho de que el hombre cuenta entre sus formas ordinarias de acción la superior del conocimiento para determinar las orientaciones más positivas de su esfuerzo artístico, lejos de excluir la investigación científica de entre las formas artísticas de su acción, la incluye como *la más típica de su arte*. ¿Acaso no tiende, como las demás, a satisfacer sus necesidades?¹²

Tal la tesis, que parte naturalmente de un especial sentido de la noción de arte, por un lado, y de la noción de ciencia, por

¹¹ *Lug. cit.*, p. XIV.

¹² *Arte, estética, ideal*, pp. 17-8.

otro. Figari la ilustra con amplitud, sin hacer ninguna concesión del punto de vista de la objetividad del conocimiento científico como verdad adquirida y comprobada.

A la vez que se ocupa Figari de desvanecer el que considera falso antagonismo entre el arte y la ciencia, se ocupa de desvanecer la que considera falsa equivalencia entre el arte, la belleza y el ideal. Éste es, en realidad, el motivo central de su libro, según lo destaca en el prefacio, dominado como está su espíritu por preocupaciones estéticas.

En cuanto al ideal, concebido con un alcance que trasciende al orden estético, lo explica con su habitual criterio biológico evolucionista: "Ningún antecedente nos autoriza a creer que el hombre tenga que llenar una 'misión' concreta. El hombre vive, y, al vivir, se siente compelido instintivamente a procurar su mejoramiento. Este segundo término, esta incitación orgánica que nos hace anhelar más y más, incesantemente; este acicate que nos inquieta y nos espolea; esta aspiración insaciable a mejorar, es el ideal."¹³

De ahí una axiología naturalista y relativista:

¿Qué es el ideal, pues? Es la aspiración a mejorar, determinada por el instinto orgánico en su empeño de adaptarse al ambiente natural. En ese esfuerzo de adaptación que se manifiesta de tan distintas maneras, el propósito es uniformemente el mismo: *mejorar*. Todos por igual tratan de conservarse, de perdurar, de prevalecer, de triunfar; los mismos que se aplican disciplinas, aquellos que se mutilan, o de cualquier otro modo se sacrifican, todos quieren mejorar su condición orgánica, puesto que están regidos por la ley de su propia estructura. Para quien quiera que sea, y en cada orden de asuntos, hay una meta de oportunidad más o menos instable. Lo único que tiene persistencia, lo único que se mantiene invariable, es la relación del hombre con el ideal, lo demás evoluciona: el hombre, el ideal, así como los procedimientos y recursos de que se vale aquél para conseguir su mejoramiento. Lo que permanece constante, pues, es la ley que incita a realizar esa obra.¹⁴

Como conclusión final de sus disquisiciones sobre la relación entre arte, estética e ideal, establece:

Por un lado, pues, vemos al hombre aplicando su arte a la consecución de su ideal, indefectiblemente, y, por el otro, podemos

¹³ *Ibidem*, p. 399.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 404-5.

observar que, en esa vía, se deleita de mil maneras diversas, y que, en su afán de vivir, y de disfrutar de los bienes de la existencia, trata de procurarse el mayor cúmulo de goces estéticos; he ahí cómo consideramos estas tres entidades: el arte, la estética, el ideal.¹⁵

5. MORAL BIO-SOCIAL SOLIDARISTA. De conformidad con lo visto, la moral de Figari es una moral naturalista de fundamentos biológicos.

Las leyes y los preceptos morales —escribe— prescinden, a veces, por completo, de las exigencias orgánicas, y parece que pretendieran imponerse como moldes de confección. En vez de tender a *ordenar* la actividad natural, querrían desviarla de sus cauces normales, aunque sea en abierta oposición con la propia naturaleza, cuyas leyes, sí, son sagradas e inviolables. Es de tal suerte que, en medio de las convenciones arbitrarias de los hombres, que mantienen a las sociedades en estado de latente rebelión, forzosa, inevitable como un rebote, siempre se observará que las reacciones se producen como un sometimiento indefectible a la realidad, y así vemos fracasar, en definitiva, todo intento de deformación de la naturaleza, con arreglo a una inexorabilidad inquebrantable. Desde que todo es naturaleza, incluso nosotros, ¿cómo podríamos consumir el absurdo de contrahacerla?¹⁶

Consecuentemente con eso, condena los idealismos de viejo cuño —muy especialmente el cristianismo— y rechaza la

... división entre el egoísmo instintivo psico-biológico que se acepta, no sin reservas, y el egoísmo moral que se reprueba. ¿Podría concebirse una oposición tan radical, una antinomia, dentro de la propia individualidad indivisible? Para nosotros, lejos de haber una contradicción, una oposición, un antagonismo, sólo hay una cuestión de palabras, puesto que, en el hecho, lo que se llama egoísmo moral, es una consecuencia directa del egoísmo psico-biológico, orgánico; y es precisamente este mismo injuriado instinto egoísta, el que opera la evolución hacia las formas del mejoramiento humano progresivo, de cuyos bienes y favores disfrutamos.¹⁷

De ningún modo, empero, es conducido desde ese punto de partida, a exaltar, como en *La muerte del cisne*, la fuerza o el oro, de los que hace severísima crítica, acaso pensando precisamente en la obra de Reyles, publicada dos años atrás.

¹⁵ *Ibidem*, p. 412.

¹⁶ *Ibidem*, p. 436.

¹⁷ *Ibidem*, p. 416.

Su moral biológica es una moral de solidaridad social por la vía del conocimiento, es decir, de la ciencia.

Es preciso —declara— combatir todas las formas del cesarismo y del privilegio, lo mismo que cualquiera otra pauta *insociable*, por el conocimiento y la divulgación del conocimiento: único medio de favorecer a la especie, por ser el que la adapta del mejor modo a su ambiente natural insustituible... Hay que corregir los errores de composición social, engendrados por las falsas ideas que dominaron cuando la llamada ciencia vivía de la especulación, o de la contemplación mística, mejor que de la investigación. De ese modo es que ha podido perpetuarse la desigualdad más irritante como una forma regular y obligada de convivencia social e internacional...

Es cierto que la igualdad perfecta es una utopía, porque la desigualdad comienza en el nacimiento, en el que cada ser recibe su cuota de salud, de vigor, de inteligencia, determinada por infinitas causas precedentes; pero no es una utopía tender a diluir los beneficios sociales, como lo hace la evolución, a pesar de las protestas reaccionarias y conservadoras.¹⁸

La filosofía moral y social de Figari, íntimamente ligada a su concepción metafísica del mundo y de la existencia humana, se enriquece en los poemas de *El arquitecto* y en las narraciones de *Historia kiria*, hasta expresar, como dice Roustan de su pintura, "lo que los antiguos llamaban con una bella palabra, una *sabiduría*".¹⁹

La necesidad en un trabajo como el que ahora realizamos, de atender a las orientaciones generales, a las ideas directrices, nos veda entrar en los numerosos desarrollos particulares de su obra, aquellos que mejor revelan la peculiaridad de su talento filosófico, la penetración y el vigor de su espíritu desbordante de buen sentido, optimista, jocundo, vital. Que estas páginas sirvan por lo menos de incitación a su conocimiento directo.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 453-4.

¹⁹ Lug. cit., p. XXIX.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Santín Carlos Rossi (1884-1936), a diferencia de Reyles y de Figari, llegó a la filosofía materialista desde el campo de las ciencias naturales. Médico psiquiatra y profesor de su especialidad en la Facultad respectiva, encarna en nuestro país, en este siglo, un típico producto ideológico de las escuelas de medicina en la época moderna.

Al materialismo llegó luego de una profunda evolución personal, que tuvo por punto de partida la creencia religiosa protestante, de la que fue entusiasta propagandista en su juventud, desde las columnas de *El Atalaya*. Actuó en política, siendo legislador y Ministro de Instrucción Pública. Fue Director General de Enseñanza Primaria y Normal, y cultivó la teoría pedagógica. Con uno y otro orden de actividades se relacionan la preocupación social y la intención educativa que caracterizan a su filosofía.

Su obra principal es *El criterio fisiológico* (1919), de la cual ya mencionamos el comentario crítico que le dedicó José Pedro Massera. Excluidos sus escritos científicos, publicó además: *Notas de estética* (1904); *El criterio fisiológico en pedagogía y la cátedra que falta* (1918); *La educación integral* (1922); *Hacia la escuela activa* (1933).

2. MONISMO BIOLÓGICO ENERGETISTA. En *El criterio fisiológico* aspira Rossi a establecer, de acuerdo con el estado actual de la Fisiología, un criterio de orientación para las diversas esferas de la actividad humana, una "especie de pragmatismo fisiológico", como dice en la dedicatoria del libro. Pero ese criterio, dirigido a la práctica, tiene sus fundamentos teóricos. Es en estos fundamentos que reside el fondo materialista de sus ideas.

Opone Rossi a la filosofía tradicionalista, de método puramente imaginativo, la "filosofía científica", de base experimental, generalización de los conocimientos de la ciencia positiva. La única filosofía que admite es la que resulta de la ciencia. Y la única ciencia que concibe es la de la naturaleza.

La ciencia es impersonal y tiene como objetivo de investigación a la Naturaleza, cuyas leyes aplica después de descubrir. Antes de ser ciencia la verdad puede ser imaginativa: es entonces un ensayo a verificar. La verificación se hace tomando por juez a la Naturaleza, en los fenómenos dominables. La verdad científica aparece así

como la única guía eficaz de la inteligencia humana, porque la existencia de las cosas naturales es una demostración de la eficacia de su mecanismo.¹

Tal cientificismo metódico hace que, aplicado a lo humano, la filosofía científica se convierta en "filosofía biológica".² A la biología, en efecto, se reduce en última instancia todo el saber científico sobre el hombre. Resulta así un "monismo biológico" o "unicismo biológico", que tiene su principal punto de apoyo en esa "rama destacada de la Biología" que es la Fisiología. No hay ningún dominio de la actividad humana que pueda independizarse de las leyes fisiológicas:

La Psicología, sin perder su autonomía fecunda a la investigación, no es otra cosa que la fisiología de la corteza cerebral, y no podría dilucidar ninguno de sus problemas sin respetar las condiciones de la energética nerviosa que prueban que el pensamiento, como la luz, brilla consumiendo oxígeno y produciendo ácido carbónico; la Moral, si no quiere mutilar la vida, necesita conciliar sus pragmáticas con las funciones orgánicas; la Sociología y la Legislación, que estudian las relaciones entre los hombres, no pueden crear otro ambiente que el favorable al equilibrio entre el organismo y el medio cósmico en que éste vive; la Medicina y la Higiene, ciencias particulares que combaten las desviaciones funcionales del organismo humano —una cuando se producen, la otra antes—, deben seguir las indicaciones de la Fisiología para sanear el medio interno o el exterior del individuo; la Educación es el aprendizaje de las tácticas para ejercer nuestras funciones; el Trabajo es el funcionamiento utilitario de los órganos de relación —y el Arte mismo, ¿acaso el Arte no es la función imaginativa de las neuronas corticales, tocadas por la gracia de la Belleza a lo largo de un rayo de color, la vibración de un sonido y la emoción de un recuerdo, e inflamadas por el "fuego sagrado" de la inspiración? . . .³

El monismo biológico no debe ser obstáculo, sin embargo, para el reconocimiento de una diferencia cualitativa entre el hombre y los demás seres vivos, diferencia que se manifiesta en el orden de las funciones. Los biólogos no la admiten por temor de dejar de ser fieles al monismo. Pero, "el hombre tiene, *funcionalmente*, cualidades que lo distinguen de todo otro animal".⁴ Son

¹ *El criterio fisiológico* (Montevideo, 1919), p. 196. Véase además la Introducción.

² *Ibidem*, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 6-7.

⁴ *Ibidem*, p. 3.

las manos y la palabra. Por ellas el hombre se "humaniza": "Hay, pues, perfecto derecho a hablar de una *humanización* que se agrega a una *animalidad* en el organismo humano. Por ahí se concibe un verdadero *dualismo* en el estudio del hombre, que no ataca en lo más mínimo el *monismo* biológico: a órganos nuevos, funciones nuevas, o vice-versa."⁵

El monismo biológico es un monismo materialista, aunque Rossi evite este término. Los procesos vitales son simples fenómenos energéticos, "la vida es un *avatar* de la energía".⁶ Se ha visto que toda la actividad mental, moral o social, cae bajo el dominio de la Biología. Pero la Biología no es más que un capítulo de la Energética, ciencia última del mecanismo físico del Universo:

Los biólogos modernos han sentido la tentación de llegar a ese fondo común de la vida, y para ello han penetrado en el individuo —animal o planta— han pasado más allá del órgano, han desmenuzado el tejido, no se detuvieron ni en esa microscópica entidad que es la célula, y con Pflügger atacaron la molécula viva como edificio químico. Y a medida que la biología traspasaba uno a uno esos horizontes, a veces sin dominarlos todavía, los fenómenos vitales iban entrando maravillosamente en las leyes que rigen el mecanismo del Universo físico, de cuyas transformaciones la vida no resulta más que una etapa en esa forma especial que es el ser organizado.

Fenómeno colocado entre un proceso de asimilación que forma una aglomeración de materia y un proceso de desasimilación que deshace ese conglomerado después de una serie ininterrumpida de transformaciones, la vida obedece, en lo que tiene de accesible, a las leyes que rigen las transformaciones de la energía y no forma más que un capítulo, el más complejo y maravilloso, de esa ciencia moderna que estudia los fenómenos del Universo en *serie continuada*, la Energética.⁷

Con erudito aparato —que invocaba desde Lamarck, Darwin o Claudio Bernard, hasta José Ingenieros, pasando por Haeckel o Le Dantec—, la obra de Rossi vino así a apoyar desde sus naturales posiciones científicas, el mismo materialismo energetista que por aquellos años preconizaban, cada uno a su modo, el novelista Reyles, el poeta Roxlo o el futuro pintor Figari.

⁵ *Ibidem*, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

3. MORAL FISIOLÓGICA. Lo que a Rossi importa sobre todo son las consecuencias prácticas de la filosofía del monismo biológico. Esas consecuencias se resumen en lo que llama "el criterio fisiológico" de regulación de la vida individual y colectiva. Para establecerlo es que escribe su libro, inspirado, antes que en un interés científico, en un "sentimiento de solidaridad social".

El criterio fisiológico se aplica a todos los actos del hombre, porque todos son funciones de algún órgano y obedecen a las leyes comunes de la biología, aunque tengan ese "algo más" que es la modificación "humana" de la conducta, sea individual, sea social. La moral entonces ha de ser biológica o fisiológica. Encuentra su fundamento no en imaginativos "ideales", sino en la tendencia natural de la vida a asegurar el placer y evitar el sufrimiento.

La vida fisiológica, por las emociones que suscita y el interés que despierta el progreso, *como conquista energética sobre el medio* para evitar sufrimientos, no necesita ideales ajenos a su funcionamiento diario; pero mientras no se alcance esa plenitud fisiológica de la vida, bien puede ofrecerse al entusiasmo del hombre ese *ideal* de perfección biológica constante.⁸

Por eso —concluye— "se concibe perfectamente una moral biológica o *fisiológica*, y hasta se concibe, dentro de este concepto de amar la vida por las emociones que puede suscitar si se respetan sus leyes, una moral *libre de obligación y sanción*: sería la del hombre que, consciente de los peligros de no cumplir con las exigencias pre-orgánicas y post-orgánicas de sus funciones nutritivas, reproductoras y de relación, adaptara la "humanización" a la fisiología. *La moral libre es la moral del límite espontáneo.*"⁹

La moral fisiológica tiene un fundamento egoísta. Pero que no excluye la solidaridad social. Por el contrario, "el egoísmo bien entendido" la aconseja.¹⁰ Se aparta Rossi expresamente de las ideas de Le Dantec a propósito de la "lucha universal", que Reyes había seguido —aunque para abandonarlas más tarde— en *La muerte del cisne*. En lugar de la lucha, la cooperación. "El hombre, como ser social, ha procedido inteligentemente como sus propios órganos lo hicieron sin inteligencia: *dividiendo tareas*,

⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁹ *Ibidem*, p. 224.

¹⁰ *Ibidem*, p. 230.

especializándose en funciones y solidarizando órganos. La cooperación es, pues, a un tiempo *condición y resultado* de la *humanización*."¹¹

El libro de Rossi tuvo resonancia en su época dentro y fuera del país. Desde hace años yace olvidado. Bien escrito, bien elaborado, con estructura científica, es, sin duda, uno de los más importantes documentos americanos del viejo cientificismo. Deberá incorporarse a la historia de las ideas en el Río de la Plata en la línea y la significación de los escritos de José Ingenieros, quien, por su parte, saludó encomiásticamente aquel libro como "digno de cualquier escuela europea".¹²

¹¹ *Ibidem*, p. 227.

¹² *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, t. XI, 1920, p. 151.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. En la personalidad múltiple de Emilio Frugoni (1880), lo filosófico ocupa un puesto secundario. Abogado y catedrático de derecho, poeta de rica producción, ensayista literario, político y social, veterano leader del partido socialista uruguayo, con una intensa vida de acción, sólo ocasionalmente —llevado por exigencias teóricas de su militancia marxista— ha incursionado en el campo de la filosofía.

Su interpretación del marxismo se mueve en la dirección que, con cierto convencionalismo, puede llamarse idealista, característica de ciertas tendencias clásicas de la Segunda Internacional. Tiene el interés de concurrir a expresar en nuestro país la conciencia filosófica de un sector popular, a la vez que de ciertos círculos intelectuales y universitarios, no forzosamente vinculados al partido socialista.

Bajo su aspecto de idealismo axiológico, con prescindencia del fundamento materialista último, esta modalidad del marxismo ha tenido, de hecho, muchos puntos de contacto con la corriente nacional que hemos llamado filosofía de la experiencia. Los conocidos vínculos espirituales de Frugoni con la personalidad y la obra de Vaz Ferreira son, a vía de ejemplo, un índice de esa afinidad, como lo es también, en otro orden, la acción en este siglo del tradicional Ateneo de Montevideo. Todo ello sin perjuicio de la autonomía filosófica y las escasas manifestaciones doctrinarias de esta posición materialista.

La producción bibliográfica de Frugoni es muy vasta. Mencionaremos sólo algunos títulos de interés en la faz en que aquí se le considera: *Los impuestos desde el punto de vista sociológico* (1915); *Los nuevos fundamentos* (1919); *Ensayos sobre marxismo* (1936); *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo* (1947). Esta última obra fue elaborada en Moscú, en ocasión de ejercer Frugoni la representación diplomática del Uruguay en la Unión Soviética.

2. ESPÍRITU E IDEAL EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO. En el volumen *Ensayos sobre marxismo*, importante contribución a la literatura del materialismo dialéctico, se halla lo más significativo de Frugoni en el orden filosófico. Comprende tres ensayos. A cada uno corresponde un tema propio. Pero son coincidentes en

destacar, dentro de un criterio que quiere ser de interpretación ortodoxa del pensamiento de Marx, la importancia del espíritu en la explicación económico-materialista de la historia.

El primero se titula "El determinismo del hambre", y versa sobre la doctrina del biólogo español Turró, que hace radicar en el hambre el origen del conocimiento. La relaciona Frugoni con el materialismo histórico. Después de exponerla, expresa:

La posición que en esta teoría realista ocupan el hambre y la función nutritiva en relación con las manifestaciones y desarrollos intelectivos del animal, sienta un determinismo trófico que me parece, dentro del terreno biológico, un equivalente del determinismo económico en el terreno social. Esa posición guarda alguna semejanza desde cierto punto de vista, con la que ocupan los actos fundamentales de la vida material y especialmente la económica, en las concepciones del desenvolvimiento histórico que hacen surgir o derivar de esos actos la evolución social con su conjunto de expresiones morales e ideológicas, con su atmósfera espiritual correspondiente.

Aunque la teoría expuesta sobre el origen del conocimiento y de la inteligencia sólo se refiere al ser orgánico y a fenómenos de la biología y psicología individual, puede verse sin incurrir en hipótesis organicistas de la sociedad y menos en confusiones de la fisiología con la sociología, cierta similitud siquiera sea de tendencia entre el criterio científico con que han sido encarados y resueltos los respectivos problemas en esa teoría y en las concepciones materialistas de la historia.¹

Fundamenta a continuación, con variedad y amplitud, y a través de enfoques principalmente sociológicos, el paralelismo así establecido. Encuentra una armonía esencial entre el determinismo trófico y el determinismo económico. Sus conclusiones se resumen de esta manera:

Toda la historia humana se tiende desde el hambre hacia su incesante satisfacción... Hambre del organismo animal al principio; hambre de la vida social después; hambre del espíritu más adelante. Producir alimentos para la primera; producir elementos de convivencia y civilización para la segunda; producir artículos de belleza, frutos del saber, floraciones de cultura para la tercera.²

El segundo ensayo se titula "El factor espiritual en el materialismo histórico". Contiene la tesis esencial del volumen. No

¹ *Ensayos sobre marxismo* (Montevideo, 1936), pp. 29-30.

² *Ibidem*, p. 63.

se trata de un revisionismo, ni menos de colocarse "más allá del marxismo", como De Man. Se trata de mostrar el reconocimiento que el propio Marx hizo del expresado factor espiritual. Así:

Sea cual fuere el papel que Marx haya querido asignarle a la técnica, al *outillage*, al instrumento, al útil de trabajo, y en general a toda fuerza o elemento capaz de modificar el grado de productividad humana, en la determinación de la vida social, nunca pudo haber prescindido de la intervención en ella de las inspiraciones generosas o desinteresadas del espíritu, ni nunca pudo haber desconocido que la utilización de las fuerzas productivas, a veces las fuerzas mismas y con ellas la técnica de la producción, el propio útil de trabajo, por rudimentario que sea, como lo dijera Justo, son una síntesis del espíritu y la materia; obra del ingenio del hombre con la cual el hombre actúa sobre la materia —incluso la materia social y al actuar sobre ella influye de rechazo sobre su propio espíritu.³

Se pregunta más adelante: "¿El espíritu, es todo él, la obra exclusiva de los factores materiales y especialmente del económico?" Contesta, en un pasaje capital:

En los primeros tiempos de la humanidad la sumisión del espíritu a la materia es absoluta. La llama de razón, de pensamiento, de idealidad, de sensibilidad moral que el hombre lleva dentro de sí es todavía demasiado pequeña, o no ha nacido aún, para que logre alzarse sobre el tronco animal de donde brota. Su dependencia de las cosas materiales y de la vida fisiológica es completa. Pero a medida que la personalidad moral se fortifica y ahonda, esa dependencia se hace menos directa y estricta. El espíritu va siendo cada vez menos la chispa directamente brotada del roce de la fisiología con la materia, de las necesidades físicas del hombre con la realidad circundante, para ser cada vez más un producto complejo de múltiples factores, entre los cuales no son por cierto insignificantes los de carácter moral: las ideas, las creencias, las teorías, las doctrinas. Y éstas, si bien surgen en planos de la vida humana condicionados, *en último análisis*, por la evolución económica, obran a su vez sobre ésta, porque los efectos son causas de otros efectos en el encadenamiento a que la ley de la evolución —que Marx no niega— somete todo el devenir universal.

Estos factores son productos y movimientos del espíritu, que a su vez lo mueven. La llama se ilumina a sí misma. Cuanto más crece más alumbra y más depende de sí.⁴

³ *Ibidem*, pp. 76-7.

⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

De esa concepción teórica de la realidad surgen inspiraciones prácticas para la voluntad:

Así como se entiende en el materialismo filosófico que la materia domina al espíritu, así también en el materialismo histórico se entiende que la materia social domina al espíritu social y directamente al espíritu humano. Cuando se sabe que la materia biológica domina al espíritu, se sabe que para purificar el espíritu y elevarlo, hay que mejorar sus relaciones con la materia e impedir que ésta lo ahogue o lo torture con sus exigencias inaplacadas. El materialismo histórico, al enseñar, pues, que la *materia social* predomina sobre el espíritu, nos estimula a procurar los cambios de esa materia que más convengan a la liberación y fortificación del espíritu, si deseamos dignificar y elevar al hombre.⁵

Este punto es el puente de pasaje al tema del tercer ensayo, titulado "Los fines ideales en la concepción materialista de la historia". No se trata del tema anterior, aunque a menudo se les confunda. Una cosa es la función del espíritu, en cuanto voluntad, inteligencia y conciencia moral humanas, en el proceso de la evolución social, y otra cosa es el papel de los ideales en dicho proceso:

Hablar del "factor espiritual en el materialismo histórico" es referirse, sobre todo, a la función del "voluntarismo" consciente que cabe en esa teoría de la historia: pero no es todavía desentrañar el rol permitido a los ideales desinteresados, a las aspiraciones morales, éticas o jurídicas, en esa militancia de la voluntad y en el cuadro de la influencia efectiva sobre el desenvolvimiento colectivo y la orientación de la historia humana.⁶

El esclarecimiento de ese papel de los ideales resulta de una de las nociones fundamentales del marxismo: la de conciencia de clase. El interés económico de la clase oprimida se sublima en "ideal". De ahí que el materialismo —adversario del idealismo en el campo de la metafísica— se sublima a su vez en "idealismo" en el campo de los valores:

El concepto que el hombre llega a formarse de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, de lo moral y lo inmoral, tiene sus

⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁶ *Ibidem*, pp. 101-2.

raíces en la vida con los diversos elementos físicos y materiales que la integran, pues no basta remitirlo al pensamiento, ya que las formas y expresiones de éste no nacen de sí mismas, y el pensamiento no es sino una función cerebral que debe a su vez remitirse al órgano, el cual obedece a las leyes fisiológicas. Cuando comprobamos que el pensamiento social se plasma, en su origen, en la horma de los elementos productores y del aparato económico consiguiente, no nos emplazamos en un plano más materialista que quienes lo hacen surgir de las relaciones del cerebro o del espíritu con la realidad antropológica, natural e histórica. No es más idealista admitir en el hombre conceptos heredados e ideas instintivas (el determinismo económico no los niega) que adjudicarle la virtud de forjar sus ideas con su acción por la estructura económica y por la economía, que son un hecho complejo emanado de la inteligencia y de la voluntad del hombre.⁷

En su especulación filosófica sobre el marxismo, más que los problemas generales del materialismo dialéctico, son los especiales del materialismo histórico los que han preocupado a Frugoni. Y dentro de éstos, su mayor interés intelectual ha sido el de destacar y preservar la misión del espíritu y el ideal en el seno del determinismo económico.

Antonio M. Grompone —ajeno, como sabemos, al materialismo, y crítico filosófico del marxismo en su citada obra sobre las revoluciones sociales— ha comentado así la obra de Frugoni: "Es la solución de un político, de un pensador y de un poeta trabajando armónicamente. En ella lo económico no excluye el triunfo del espíritu ni las posibilidades de la voluntad; tiende a superar los antagonismos de clase elevándose lentamente sobre el instinto, por la inteligencia y la conciencia moral. Es, en síntesis, una posición optimista y fecunda para la acción."⁸ Este comentario constituye otro índice de la indicada afinidad nacional entre esta dirección "idealista" del marxismo y nuestra filosofía de la experiencia.

⁷ *Ibidem*, pp. 140-1.

⁸ Revista *Ensayos*, N^o 1, 1936, p. 75.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. El abogado Pedro Ceruti Crosa (1899-1947) es el principal intérprete doctrinario en el país, del materialismo dialéctico en la dirección del llamado marxismo-leninismo.

Como Frugoni, y como es lo habitual en los cultivadores del materialismo dialéctico, no fue un especialista de la filosofía. Sus escritos en la materia fueron episodios teóricos de su militancia política marxista, llevada a cabo en su caso desde las filas del comunismo. Tienen el significado histórico de expresar la filosofía de un sector intelectual y popular, así sea éste, como es en el Uruguay, numéricamente reducido.

Entre sus títulos interesan filosóficamente dos: *Crítica de Vaz Ferreira* (1932), en la que rebate con criterio marxista la ideología económica y social del Maestro de Conferencias, e *Iniciación filosófica* (1944), obra de introducción a la filosofía marxista.

2. EL MARXISMO-LENINISMO. Atendida la naturaleza del marxismo-leninismo, de muy estricto apego a la letra de Marx, Engels, Lenin y últimamente Stalin, no intenta Ceruti aportar ninguna contribución original a su doctrina. A los textos de aquéllos acude con insistencia para sus fines de crítica o de divulgación.

Su trabajo de elaboración más personal es la mencionada *Crítica de Vaz Ferreira*. Se mueve principalmente en el campo de la filosofía jurídica y social. Pero incursiona también en el de la filosofía general, interpretando las ideas vazferreirianas como resultado de un pensar "metafísico-idealista",¹ que cumple el "cometido objetivo" del idealismo empiriocriticista según Lenin, o sea, "servir a los fideístas en el combate que presentan al materialismo en general, y más especialmente al materialismo histórico".²

Sirva de muestra de su refutación este pasaje:

Lo que Vaz Ferreira *coloca* en el vértice, el materialismo histórico lo muestra objetivamente, lo descubre, con su análisis, en la base.

En efecto. Nuestro autor cree que bastaría dictar una norma jurídica que limite la propiedad en determinado sentido, para que

¹ *Crítica de Vaz Ferreira* (2^a Ed., 1946), p. 33.

² *Ibidem*, p. 190.

un nuevo equilibrio social se amolde a ese invento jurídico. El materialista le dice: Sus propósitos nada valen, tal como si con otros mejor "sentidos" y hasta más "razonables", esperara que la tierra enderezara su eje. Por el contrario, esas relaciones de propiedad, que determinan la norma jurídica, tienen su origen en un determinado equilibrio social basado en formas de producción, y *son éstas* las que, al cambiar, precipitan toda la andamiada jurídica que oprime a las fuerzas de producción que esas formas de producción han despertado. Lo jurídico, las relaciones de propiedad, están determinadas precisamente por lo que Vaz Ferreira quiere determinar.³

En cuanto a *Iniciación filosófica* —obra que muestra, como la anterior, la versación materialista dialéctica del autor— se desarrolla bajo la forma de "anotaciones" en torno a tres grandes temas: materialismo, problema del conocimiento y dialéctica. En gran parte tiene carácter antológico, con reproducción de textos de fuentes marxistas y abundantes referencias a la historia de la filosofía.

TERCERA PARTE

FILOSOFIA DE LA IDEA

³ *Ibidem*, p. 46.

XV. FILOSOFÍA DE LA IDEA

La filosofía de la experiencia y la filosofía de la materia, de las que se ha hablado hasta ahora, divergen en el ámbito nacional —según se ha dicho— a partir de un común origen: el cientismo positivista de fines del siglo anterior. En el correr del tiempo se alejan de dicho origen, a la vez que se distancian entre sí. Pero la expresada filiación histórica es inequívoca.

Desvinculada por completo de esas dos corrientes, sin ningún nexo de doctrina con el viejo positivismo, una tercera importante dirección se manifiesta en la filosofía uruguaya del siglo xx. Se trata de una dirección netamente *espiritualista* en cuanto a la concepción del espíritu, *racionalista* del punto de vista de la fuente del conocimiento, y en fin —esto es lo más definidor— *idealista* en lo que se refiere a la representación del mundo exterior y a las relaciones entre el ser y el pensamiento. Naturalismo, positivismo, materialismo, empirismo, psicologismo, realismo: he ahí sus adversarios.

El antagonismo con la filosofía de la materia no requiere aclaración. Lo requiere, en cambio, el que por otro lado la enfrenta a nuestra filosofía de la experiencia. En el seno de ésta ha sido muy insistente la nota de *idealismo*. Pero ya se ha puntualizado que en Rodó, Vaz Ferreira y sus epígonos, el idealismo tantas veces proclamado —idealismo fundamental ético y secundariamente estético— tiene significación axiológica y no gnoseológica u ontológica. Proviene de *ideal* en cuanto afirmación del valor en sus relaciones con la acción humana, y no de *idea*, en cuanto afirmación del pensamiento en sus relaciones con el ser. Esto último, por el contrario, aunque aquello venga también luego por añadidura, es lo esencial del idealismo filosófico de esta tercera dirección, que por eso llamamos *filosofía de la idea*.

El término *idealismo*, sin más, referido a nuestra vida filosófica del siglo xx, evoca en seguida, de manera irresistible, la caudalosa "filosofía del ideal" —filosofía práctica— que en el país y en América tiene su gran punto de partida, en el mismo 900, en el *Ariel* de Rodó. Referido a la vida filosófica universal, en el mismo período, evoca en seguida la *filosofía de la idea* propia de los idealismos filosóficos tradicionales, actualizados por algunas de las tendencias de la reacción antipositivista. Pues, bien, es de

este tipo de idealismo que se tratará ahora, minoritariamente interpretado en nuestra vida filosófica por figuras aisladas, pero de significación.

El diferente sentido de sus respectivos "idealismos", es ya una importante distinción entre nuestra filosofía de la experiencia y filosofía de la idea. Pero lo que establece entre ellas un verdadero antagonismo está en otro lado. Está en las actitudes de una y otra a propósito del origen o fuente del conocimiento: empirismo de la primera y apriorismo de la segunda. Nuestra filosofía de la idea sustenta en este plano un racionalismo apriorista que rompe bruscamente con toda la tradición filosófica nacional a partir del 80, es decir, a partir de la imposición del positivismo. Es necesario remontarse a las escuelas pre-positivistas del eclecticismo y el krausismo, a los magisterios de Plácido Ellauri y Prudencio Vázquez y Vega, para encontrar antecedentes nacionales de apriorismo. Todo lo que vino después —hasta llegar a esta filosofía de la idea— fue entre nosotros constante empirismo, si bien diversificado, como ha podido verse, bajo otros puntos de vista.

Por virtud de ese apriorismo, el idealismo de nuestra filosofía de la idea resulta ser una idealismo objetivo. El ser es puesto por el pensamiento. Pero no por el pensamiento psicológico, sino por el pensamiento lógico; no por el percepto sino por el concepto; no por lo sensorial sino por lo categorial. Puede repetirse así lo que Bochenski afirma de los representantes universales de la *filosofía de la idea* en el siglo XX: "Pero tenemos un rasgo que es común a todos: son *idealistas* en cuanto a la teoría del conocimiento e *idealistas objetivos*, es decir, que para ellos el espíritu objetivo es inmanente a toda la realidad, y ese espíritu crea las formas que aparecen en la naturaleza y en el alma de los hombres o que son idénticas a ambas."¹

Representan sucesivamente en el Uruguay esta filosofía, Fernando Beltramo y Emilio Oribe. El primero es un típico neohegeliano de la escuela italiana de Croce y Gentile. El segundo es un pensador libre, cuyo punto de partida se halla en los presocráticos Parménides y Anaxágoras. Sin vínculos teóricos con el resto del pensamiento nacional, tampoco los tienen ambos entre sí, fuera del común condicionamiento idealista —en el sentido in-

¹ I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, Breviarios, nº 16, 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 95-96.

dicado— de su obra filosófica. Se trata de individualidades aisladas, de muy distintas aristas y sin ninguna relación de continuidad o influencia. Los veremos en los capítulos próximos. Aunque sin desarrollos en el campo de la filosofía general, a un pensamiento de este tipo deben ser referidas también las especulaciones estéticas del pintor Joaquín Torres García (1874-1949). Como Pedro Figari, con quien comparte la condición de máximas figuras de la pintura uruguaya del siglo XX, ejerció con amplitud la reflexión filosófica sobre el arte y la belleza. Pero en tanto que Figari arrancaba del científicismo para situar el arte en el mundo de la realidad, identificada ésta con la naturaleza en constante evolución, de la que el mismo arte es a la vez producto y factor, Torres García rechaza los empirismos y los naturalismos, para remontar su *arte constructivo* al mundo abstracto de la idea lógica, del pensamiento racional puro. Sirvan de muestra estas definiciones pertenecientes a su ensayo *La tradición del hombre abstracto* (1938):

"La tradición de la civilización es la tradición del *hombre abstracto*. El bárbaro sólo vive en el hombre concreto, real." "En cualquier plano lo positivo es afirmar la ley universal. Intuir y ordenar: construir. Vida y geometría se confunden; espíritu y forma; idea y cosa." "La razón es eterna. Por ella todo es presente, actual. Hay que vivir en la eternidad de la razón —en el pensamiento— y en lo que le corresponde, fuera de nosotros, en la Naturaleza: en lo que no cambia, en el Orden."

Otros escritos de Torres García: *Metafísica de la prehistoria indoamericana* (1939); *Universalismo constructivo* (1944); "La recuperación del objeto" (en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, trabajo único del Nº 8, 1952).

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Fernando Beltramo (1868-1935) nació en la República Argentina. A la edad de meses se incorporó con su familia a nuestro país. Aquí cursó estudios, que inició en la ciudad de Mercedes y completó en Montevideo. Aquí también hizo carrera docente, que inició igualmente en Mercedes, de cuyo Liceo fue director, y culminó en Montevideo, donde dirigió por varios años el Liceo Nocturno.

“Era don Fernando Beltramo —ha escrito Emilio Zum Felde— hombre de sólida cultura y de versación poco común en nuestro medio, en las ciencias físico-matemáticas. Sin embargo, sus estudios predilectos fueron los filosóficos y a ellos dedicó sus más vivas energías intelectuales.

Impulsado por el deseo de contemplar un horizonte intelectual más amplio que el de nuestro país, entonces muy limitado, realizó en el año 1904, un viaje a Europa. A su regreso volvió a entregarse a una labor callada y proficua de cuyos resultados una modestia exagerada le impidió siempre la publicidad ruidosa. Sólo algunas conferencias y contados estudios, aparecidos, casi siempre, en revistas modestas, llegaron a conocerse. Otros permanecen, hasta el presente, inéditos.

Esas palabras figuran al frente de un volumen póstumo de recopilación de sus escritos, editado en 1936 por la revista *Ensayos*, bajo el título de *La tendencia immanentista en el pensamiento contemporáneo y otros ensayos*. Este volumen reúne toda su producción conocida. Como la silenciosa personalidad de Beltramo, ha pasado escasamente advertido en el país. Atestigua, no obstante, la presencia de una vigilante conciencia filosófica, y aporta al pensamiento uruguayo del siglo XX una nota personal.

2. CRÍTICA DEL NATURALISMO. Apenas menor que Massera y mayor que Rodó y Vaz Ferreira, se formó Beltramo como todos ellos en pleno positivismo, para abandonarlo después. Sólo que este abandono lo hizo por un cauce filosófico distinto, de desvinculación total con aquella doctrina.

Sosteniendo la necesidad de depurar “de la mezcla de empirismo” al método filosófico, aludió una vez a su iniciación positivista, en estos términos:

Y si se me consiente aquí, incidentalmente, una referencia personal, he de decir a este propósito, que me he ido sintiendo cada vez mejor orientado en este género de estudios, a medida que he podido ir descorriendo las cortinas que en mis lecturas juveniles habían tendido ante mis ojos aquel monumento de nominalismo empírico que se llama el *Sistema de lógica* de Stuart Mill, aquella maciza documentación de hechos que es la *Psicología fisiológica* de Wundt, y aquella clara y esquemática vista panorámica de la evolución, construida mecánicamente sobre la base de una realidad ya toda evolucionada, que es la *Psicología*, y en general la filosofía de Spencer.¹

Reconoce Beltramo que “el auge que alcanzaron las escuelas filosóficas naturalistas durante la última mitad del siglo pasado”, tuvo su justificación, desde que esas escuelas aspiraban a satisfacer una exigencia espiritual de su época:

Un general sentimiento de decepción había invadido la inteligencia, tras el esfuerzo gastado en la estéril ejercitación del manejo de fórmulas rígidas y conceptos hechos de una vez para siempre, por los mediocres intérpretes que creyendo recoger y transmitir la herencia de Kant y sus grandes epígonos Fichte, Schelling y Hegel, no hicieron en realidad otra cosa que apoderarse del mecanismo externo de la profunda dialéctica del último, y extremar en su empleo inconsiderado, sin discernimiento ni crítica, los residuos de error que el mismo Hegel dejó subsistentes en su doctrina.

La esterilidad y la pedantería de las izquierdas y derechas hegelianas, el sentimiento de vacío intelectual que provocaron en las mentes sedientas de verdad, avivaron el ansia de recobrar el contacto perdido con la viva realidad de las cosas. Nunca más propicia parecía haberse presentado a los hombres, la oportunidad de conseguirlo: la observación, el cálculo y la experiencia abrían, por aquel entonces, a las ciencias naturales los vastos horizontes del mundo externo, al par que los meandros oscuros y misteriosos del mecanismo psíquico.²

En aquellas circunstancias en que “todo invitaba a volver a la consideración inmediata de los hechos”, se explica el ardoroso afán de los representantes del naturalismo filosófico por reconstruir el mundo mediante los mismos procedimientos y sobre los mismos presupuestos que hacían el éxito de la generalización y

¹ *La tendencia immanentista en el pensamiento contemporáneo y otros ensayos* (Montevideo, 1936), p. 34.

² *Ibidem*, pp. 38-9.

la inducción en el campo de las ciencias naturales. Pero tenían que fracasar y fracasaron: "...la nueva filosofía de la naturaleza, llamárase materialismo, empirismo, positivismo, etc., no hizo otra cosa que manipular los hechos, clasificarlos, esquematizarlos, en suma, circuirlos; pero sin penetrarlos en su más profunda verdad, sin escrutar su esencial naturaleza..."³ La gran razón de su fracaso en su intento de explicación e interpretación de lo real, radicó en la omisión de lo humano y la subestima de la vida espiritual y el mundo del valor.

Hombre de ciencia como era, se cuida Beltramo de confundir al naturalismo filosófico con la ciencia positiva. Sus agravios para con aquél, en nada afectan su confianza en ésta. La ciencia sigue cumpliendo exitosamente su misión. Pero la filosofía es otra cosa que la ciencia. De ninguna manera puede ser entendida, según la pretensión de las escuelas naturalistas, como una sistematización de los resultados generales del saber científico.

La filosofía no puede esperar de las ciencias un concurso directo, en el sentido de que los resultados de las últimas puedan influir lógicamente en los progresos del pensamiento filosófico. La relación lógica no es, no puede ser nunca de las ciencias naturales a la filosofía, sino inversamente de la última a las primeras: tal el grado de desenvolvimiento de los conceptos filosóficos, tales las ciencias naturales o descriptivas; es decir, tales los esquemas de la ciencia positiva. El concepto filosófico es el presupuesto necesario de las ciencias: las generalizaciones científicas implican los universales filosóficos.⁴

Eso, los positivistas y los materialistas no pudieron entenderlo:

Lo que hay es que por insuficiencia de crítica filosófica, los Spencer, los Haeckel, los Ostwald, los Le Dantec, etc., viven con la obsesión de los pretendidos hechos brutos, y no quieren o no pueden ver que un hecho cualquiera, el más sencillo de todos, el más primitivo en la serie cronológica y evolutiva, es ya una construcción en que es inmanente el pensamiento, en que vibran y palpitan los valores categóricos del espíritu.⁵

³ *Ibidem*, p. 40.

⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 46.

Desde su posición idealista neo-hegeliana, critica Beltramo a Vaz Ferreira, considerándolo un epígono del naturalismo. Le atribuye ante todo un eclecticismo de primer plano —reproche que Vaz Ferreira, con razón, rechaza— para agregar que, "mirando a su tendencia general filosófica, en su más profunda inspiración, se constata, por lo contrario, que oscila siempre entre dos unilateralismos: la objetividad abstracta del naturalismo, y la subjetividad, también abstracta, del psicologismo; dos cosas que después de todo, se reducen a una sola: la primera de las dos".⁶

Esta crítica expresa queda como uno de los mojones divisorios, en el ámbito nacional, entre la filosofía de la experiencia y la filosofía de la idea.

3. INMANENTISMO E IDEALISMO. Beltramo se asocia sin reservas a la tendencia neo-hegeliana del primer tercio del siglo XX, no dudando de que ella traduce lo más vivo y esencial del pensamiento de su época.

A su juicio, "el más íntimo impulso" de ese pensamiento, es: "exigencia perentoria de explicación inmanentista: impulso irresistible hacia el espiritualismo absoluto". Añade: "Sentido de la espiritualidad de la vida y pensamiento de inmanencia, que obscura y difusamente se han extendido ya por el campo de la productividad humana, y van concretándose, para asumir la forma de conceptos cada vez mejor definidos, como resultado de esa férvida disorde-concordia que constituye en conjunto la obra de los grandes cultores del idealismo contemporáneo."⁷

Kant y Hegel en el pasado clásico de la filosofía moderna presiden esa exigencia, que en el presente satisfacen como nadie, sucesivamente, los italianos Benedetto Croce y Giovanni Gentile.

Manifiesta profunda admiración por Kant, dedicando a la *Crítica de la razón pura* uno de sus ensayos. Pero quien coronó la obra de Kant fue Hegel, al que ahora se vuelve. Hace así suyas Beltramo, estas palabras de Guido de Ruggiero:

El principio fecundo de los nuevos estudios es la síntesis a priori, el inmortal descubrimiento de Kant, cuyo pleno desenvolvimiento no lo ha dado sin embargo el mismo Kant, sino Hegel, que

⁶ *Ibidem*, p. 49. Sobre Vaz Ferreira: pp. 31-2 y 48 a 50.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

es quien explica lo que hay de verdaderamente vivo en esa síntesis que Kant no logró entender en su más profundo sentido. Y es así como retorna Hegel, el proscrito, y viene a ocupar el puesto de honor en la joven filosofía. En Francia, en Inglaterra, en Italia, la cultura neo-hegeliana representa el exponente más alto de la cultura nacional.⁸

En cuanto a Croce, exponiendo su estética de la intuición pura, alude Beltramo al conjunto de su sistema, y lo llama, "obra monumental, que en mi humilde concepto, y como síntesis o totalidad orgánica del pensamiento filosófico, es lo mejor que se ha escrito en todo el largo período que sucedió a la época del idealismo clásico germano, que se inició con Kant y culminó con Hegel".⁹ En otro ensayo, dice todavía de la obra de Croce: "Por nuestra parte, y lo diremos ajenos por completo a todo prurito de énfasis declamatorio, juzgamos que su difusión entre nosotros, donde esa obra es poco menos que desconocida, sería uno de los más provechosos estímulos de la vida intelectual, y uno de los más bellos y nobles aportes al incremento de nuestra cultura."¹⁰

Con posterioridad, Croce resultó postergado en su espíritu por Gentile. El Actualismo de éste pasó a ser para él, "la más alta manifestación del idealismo filosófico de nuestros días".¹¹ La fenomenología de Husserl en Alemania y el racionalismo crítico de Brunschvicg en Francia, lo secundan, constituyendo a su juicio el conjunto de estas tres tendencias las más maduras concepciones idealistas de la época.¹²

De acuerdo con el concepto crociano, rige a las doctrinas filosóficas una inevitable "condicionalidad histórica": "cada una ha surgido sobre un terreno particular, en una determinada situación espiritual, para responder a ciertos problemas y sosegar tales o cuales inquietudes, o para remover especiales obstáculos, y en suma, para apagar el ansia de una visión intelectual concorde con los nuevos aspectos que la realidad viviente, en su curso incesante, va presentando a la inmediata intuición de la conciencia".¹³

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰ *Ibidem*, p. 125.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

¹² *Ibidem*, pp. 85 a 105.

¹³ *Ibidem*, p. 8. Además: pp. 36, 115, 118.

De ahí que el renacimiento idealista de nuestros días tenga también su explicación histórica:

Si se habla hoy de un renacimiento idealista en el orden de las actividades intelectuales; si se habla de ello con tanta insistencia que el hecho constituye casi un lugar común en la literatura del día, es porque el pensamiento contemporáneo pasa, actualmente, por uno de esos momentos en que se aviva extraordinariamente la conciencia del descontento de una situación espiritual mantenida sobre la base de soluciones filosóficas, que se revelan ya como insuficientes para dar satisfacción a las nuevas exigencias que va creando la vida en su incesante renovación; y busca entre las experiencias que ha tesaurizado en su curso histórico, aquellas posiciones o tendencias filosóficas que, como el idealismo, han mostrado siempre una superior capacidad para potenciar los valores positivos de la existencia humana en sus más críticos momentos.¹⁴

Pero no sólo responde el idealismo (neo-hegeliano) a una exigencia histórica de la época, sino que es a la vez aquella doctrina que mejor explica la historicidad de la propia filosofía: "... es la única posición filosófica que permite abarcar la multiplicidad de las escuelas, y, en general, la variedad, diversidad y oposición de las opiniones filosóficas, integrándolas en un proceso dialéctico, de modo que cada idea o grupo de ideas venga a representar un momento dinámico necesario en el movimiento dialéctico del pensamiento".¹⁵

Despojado del dogmatismo idealista, este punto de vista historicista, de ningún modo privativo del neo-hegelianismo, es tal vez uno de los más fecundos legados de éste, uno de sus aspectos que se mantienen vivos, ahora que la escuela misma se halla agotada.

La adhesión que Beltramo prestó a dicha escuela fue excepcional en nuestro ambiente, no sólo por neo-hegeliana, sino simplemente por escuela. Después de Vaz Ferreira y en gran parte por su influencia, es raro en nuestro país el caso de una adscripción cerrada a una escuela sistemática definida. Beltramo ejemplifica este caso.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ *Ibidem*, p. 48.

1. EL POETA Y EL PENSADOR. Emilio Oribe (1893) llegó a la filosofía a través de la poesía, no separando una cosa de la otra. Con una vasta obra poética que en libro comienza en 1915, en determinado momento, hacia 1930, su poesía se torna filosófica. Es a la vez el momento en que empieza su producción filosófica en prosa, pero "con vestidura poética", como él mismo dice de lo más esencial de ella, su teoría del *Nous*. Lo filosófico resulta así en él, siempre, accesorio de lo poético. Poeta de muy subidos quilates, lo sigue siendo en el fondo aún cuando filosofa.

De ahí el esteticismo —por momentos deshumanizado— que, tanto en lo formal como en lo doctrinario, caracteriza a su pensamiento. En estilo elegante y lúcido, comunica una visión ontológica del universo presidida por la intuición de la belleza. La metafísica y la estética, sus dominios favoritos, tienden de ese modo a identificarse en provecho de la última. Del mismo primado de lo poético sobre lo filosófico, deriva la ausencia de estructura y de fundamentos metódicos en sus contribuciones de pensador. Se hallan constituidas éstas por ensayos breves y reflexiones aisladas, fragmentarias, a veces aforísticas. Poseen unidad en el espíritu, aunque no siempre en la letra.

Emilio Oribe ha ejercido durante años la docencia filosófica. Desempeña en la actualidad la cátedra de Estética de la Facultad de Humanidades y Ciencias, instituto en cuya dirección ha venido participando activamente. Ha actuado además en la dirección de la enseñanza primaria y normal, cargando en lo estético el acento de sus preocupaciones pedagógicas.

Ha publicado tres volúmenes de recopilación de ensayos y notas de filosofía y estética: *Poética y plástica* (1930), *Teoría del Nous* (1934), *El Mito y el Logos* (1945). Además: *El pensamiento vivo de Rodó* (1944); "Platonismo y trascendencia en poesía" (en *Anales de la Universidad*, 1947, N^o 159); "La dinámica del verbo" (*Ibidem*, 1948, N^o 163); "La intuición estética del tiempo" (en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 1948, N^o 3); "Estudios sobre las ideas estéticas" (*Ibidem*, 1951, N^o 6). En un análisis completo de su personalidad del punto de vista de la filosofía, habría que tener en cuenta también sus numerosos poemas filosóficos.

2. TEORÍA DEL NOUS. Espiritualismo, racionalismo, idealismo: he ahí las notas fundamentales de la filosofía del ser y del conocimiento en Oribe. La clave de esa filosofía la proporciona la noción clásica del *Nous*, a la que aquél refiere, directa o indirectamente, la totalidad de sus reflexiones e intuiciones.

Teoría del Nous se titula el libro que ocupa una posición central en su obra. De ningún modo ha querido el autor, como pudiera creerse por ese título, ofrecer una teoría o doctrina sistemáticamente elaborada sobre el asunto. Él mismo aclara: "Teoría implica una procesión de intuiciones alrededor de una idea fundamental... Teoría implica en su sentido griego, un conjunto de modulaciones anímicas en trance de contemplación sin cesar renovada, de especulaciones indirectas y de explicaciones puramente intuídas."¹ Por eso mismo, los fragmentos sucesivos que forman el libro no siempre se refieren de manera directa al *Nous*. Tratan de muy variados temas, en los que muchas veces el *Nous* estaría sólo implícito.

¿Qué es para Oribe el *Nous*? Esencialmente, y en términos expresos, se atiene a la noción que del mismo dio el primero que lo nombrara y lo postulara, el presocrático Anaxágoras. Al frente del libro coloca estas palabras suyas: "... pues de cualquier modo que todo debe ser y de cualquier modo que todo haya sido y no sea ahora, de cualquier modo que todo sea, el Espíritu (*Nous*) es el que lo ha puesto en orden..."²

El *Nous* es así ante todo un primer principio espiritual, ordenador de la realidad. El orden de que se trata es, desde luego, el de la razón, o, como Oribe gusta decir, el de la inteligencia. Pero: "El *Nous* no es la sola inteligencia; no es el espíritu tampoco. Es una categoría superior a ambos: se alimenta de esas fuentes y del amor: por encima de esta suma, hállese el *Nous*, algo más, como pasa con todas las síntesis de la vida psicológica. Antes bien, más exacto sería decir que inteligencia, espíritu, amor, son descendimientos del *Nous*..."³

Añade estas distinciones y aclaraciones:

¹ *Teoría del Nous* (2^a Ed., Bs. As., 1944), p. 13.

² Véase además su exaltación de Anaxágoras en las primeras páginas de *El Mito y el Logos* (Bs. As., 1945).

³ *Teoría del Nous*, p. 12.

La inteligencia se distingue del *Nous* en que ella es fundamental experiencia. El *Nous* es categoría. El Espíritu se distingue del *Nous* en que aquél es trascendente a la acción, mientras que el *Nous* es una acción inmanente y ordenadora. El *Nous* es una inmanencia y una categoría al mismo tiempo. La categoría de las categorías o sea el modo especial del ser.⁴

El *Nous* no es, pues, la sola inteligencia. Pero es de la Inteligencia, uno de los tres "descendimientos" del *Nous*, de lo que Oribe quiere tratar especialmente en su libro. Por eso el primer fragmento de éste comienza así:

La Inteligencia de que se habla aquí, no es la misma que ocupa a tal poeta o filósofo contemporáneo. La Inteligencia de que a menudo se habla aquí, proviene del *Nous* helénico de Anaxágoras, se vincula con las ideas platónicas, se purifica en Aristóteles y la escolástica, asciende sobre el misticismo plotiniano, avanza en los tiempos, circula en Descartes y en Hegel, y se diversifica, dispersándose en algunos hombres de hoy. Si aquí renace después de estas peripecias y de servidumbres mayores, y lo hace con vestidura poética, mejor.⁵

La inteligencia, o sea la razón, es el aspecto del *Nous* que le interesa ante todo, en torno al cual centra su meditación. La línea histórico-filosófica que señala es la de la metafísica espiritualista del racionalismo tradicional, desde la presocrática hasta la crisis positivista y su actual restauración por obra de ciertas tendencias. Este básico punto de partida, que en el campo de la ontología confiere prioridad a un absoluto espiritual y racional, lo coloca en radical oposición a los empirismos, naturalismos, positivismos y materialismos, a los cuales dirige severísimas críticas.

Esas críticas apuntan especialmente al positivismo comtiano y al materialismo dialéctico:

Entre otras impugnaciones al positivismo puede leerse:

Fácil es ver cómo el positivista Comte, creyendo salvarse de la metafísica se precipita en ella. El conocimiento debe limitarse a las verdades de la experiencia, los hechos y las leyes comprobadas. El positivismo se detiene en el establecimiento de las leyes que rigen los fenómenos. Ah, pero la idea de ley trae involucrada la idea de

⁴ *Ibidem*, pp. 12-3.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

un cosmos ordenado. Desde ese instante Comte se encuentra arrojado al océano del *Nous*. Sólo una inteligencia puede ordenar la materia que nos rodea y establecer el *cómo* de los fenómenos.⁶

Cerrando un pasaje de crítica del materialismo dialéctico, escribe:

El naturalismo post-hegeliano consiste en un arrancarse titánicamente de la razón humana la responsabilidad de lo que existe, y arrojar ésta de nuevo al seno de lo físico; se libera así el hombre de una piedra enorme, y preténdese más libre por ello, al sumergir lo existente, y lo histórico, y el mismo devenir, en el oleaje de las potencias puramente materiales.⁷

En otro lugar: "Todos los que no nacieron a tiempo para ser comtistas, hoy son marxistas. La mentalidad es la misma".⁸

El riguroso intelectualismo de Oribe lo lleva a oponer el pensamiento a la acción, con la consiguiente negación de ésta. Es un motivo insistente de su *Teoría del Nous*. En la primera página del libro plantea el asunto con alguna cautela, en términos de conciliación. Más adelante el repudio de la acción es categórico. Por ejemplo: "La acción conduce al automatismo. Penetrar en los imperios de la acción es automatizarse."⁹ Hasta que la oposición entre la acción y el pensamiento se formula como un dilema en el que "no hay más remedio que decidirse por uno o por otro". Su decisión personal no admite atenuantes:

El paraíso de la acción es estéril, porque presume el aniquilamiento mutuo de las fuerzas, tiende al desorden y, en último término, en caso contrario, por una especie de entropía, conducirá a un equilibrio indiferente. El pensamiento crea de sí mismo su cambio, jerarquiza siempre, es decir, establece cualidades más selectas cada vez; renueva, purifica y aclara. El pensar es la empirie infinita; la acción es la empirie limitada. Pensar es ser, actuar es seguir no siendo, pero con la creencia de ser. Toda África, casi toda América son paradisiales ejemplos de acción, dominios de lo cuantitativo perecedero. Y no hay otra posibilidad que decidirse por uno o por otro destino. Palas Atenea no admite ambigüedades; es fiel, ¡pero celosa y terrible!¹⁰

⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷ *El Mito y el Logos*, pp. 15-6.

⁸ *Teoría del Nous*, p. 53.

⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁰ *El Mito y el Logos*, pp. 16-7.

Por sus vinculaciones personales con Vaz Ferreira, por la exaltación que más de una vez ha hecho del mismo, por su pertenencia a círculos intelectuales y amistosos muy devotos suyos, se suele considerar a Oribe como moviéndose en la misma línea filosófica del Maestro de Conferencias. Todo lo contrario. Se halla en los antípodas del pensamiento de Vaz Ferreira, así como del de Rodó y de toda nuestra filosofía de la experiencia y de la vida que de ellos arranca. Lo que esta filosofía afirma es lo que él niega y viceversa. Nada para Oribe de razón identificada con la vida, de conocimiento compenetrado con la acción: desdeña a la vida tanto como a la acción. Nada de pensamiento concreto, de psicologismo, de rechazo de la metafísica racionalista clásica o de prevención contra los conceptualismos y los abstraccionismos lógicos. "Lo de *Teoría del Nous* —dice él mismo— es el pensamiento puro, la idea absoluta, la humillación y la abstracción."¹¹ Se verá todavía mejor en lo que sigue.

3. RACIONALISMO E IDEALISMO. El racionalismo gnoseológico de Oribe, responde estrictamente al viejo modelo de la metafísica racionalista desde la antigüedad clásica al siglo XVIII: prioridad e independencia de la razón respecto a la apariencia e impureza sensorial. Su concepción de la razón, a la vez, no difiere de la de ese mismo racionalismo anterior al proceso crítico que inician los Hume y los Kant. De ahí que tenga una significación esencialmente estética. Léase:

La razón liberta al hombre de la esclavitud que significa la empirie. El laberinto de las sensaciones actúa como una cadena de cinco sistemas de eslabones enlazados entre sí, y la elaboración racional en marcha hacia las abstracciones puras, es la única fuerza que rompe de un solo contacto el hierro empírico y liberta al Ser.

La sensibilidad y la imaginación son muy ceremoniosas y espon-táneas, pero muy infieles servidoras; en el fondo obedecen ciegamente a los sentidos, ofreciendo paraísos que las sensaciones hábilmente fabrican en sus telares. Libertarse de lo sensible, encaminarse hacia el Nous, en una aspiración de simplicidad, diafanidad y desnudez.¹²

Tal liberación platónica de la razón respecto a lo sensible, es por la idea abstracta que se alcanza: "La razón rompe la servi-

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² *Teoría del Nous*, pp 250-1.

dumbre del espíritu en el cosmos; destruye la malla de acero que la realidad externa nos tiende para inmovilizarnos con las sensaciones y los perceptos. Las ideas son liberaciones del yo. Las ideas abstractas son revanchas y triunfo de ese yo sobre el mundo."¹³

La idea es la gran deidad —o ídolo— de Oribe. "Poco importa ser hombre; lo que vale es ser una idea encarnada, o mismo una idea caída en el lodo corpóreo. Y eso siempre es algo más que un hombre."¹⁴ La Idea —la idea abstracta— es esencia del ser y emancipación del espíritu. "La única manera de emanciparse es colocarse en el concepto. La idea es libertad de conocer, pero asimismo, una libertad que conserva costumbres y huellas de las cadenas perceptivas. La gran idea abstracta (Dios, universo, espíritu, belleza) es la libertad absoluta."¹⁵

Semejante apriorismo racionalista de las ideas funda el idealismo a propósito del ser y el mundo exterior. Las cosas, el universo, se disuelven en las ideas: "Para mí, todas las cosas acaban siempre por resplandecer en las ideas; el mundo exterior se me convierte en el universo ideatorio sencillamente, como quien corrige una imagen visual confusa con un proceso acomodativo de enfoque."¹⁶

El idealismo de Oribe no es el idealismo empirista y psicológico, erigido sobre la percepción, al estilo de Berkeley. Por éste siente gran atracción: "Cada experiencia de penetración en él me proporciona nuevos asombros; durante días y días, puedo vagabundear viendo el universo a través de su doctrina."¹⁷ Pero para Oribe, ser no es ser percibido sino ser pensado. Las ideas a que alude, no son representaciones perceptivas, como en Berkeley, sino conceptos, es decir, ideas generales y abstractas:

Las imágenes son representativas, las ideas son causales. Las primeras representan las diversas partes del universo, las ideas causan el universo. Este no se concibe independiente de varias o de una idea.¹⁸

El universo es algo pensado. Cuanto más se vive, más se confirma eso. Las ideas son las que nos dan su clave; el universo es

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ *La dinámica del verbo*, lug. cit., p. 130.

¹⁵ *Teoría del Nous*, p. 50.

¹⁶ *El Mito y el Logos*, p. 151.

¹⁷ *Teoría del Nous*, p. 190.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

una síntesis de ideas; sólo por medio de ellas se comprende... Vivir es bello en un universo de ideas; también es real. Lo falso e incierto es lo dado por el universo de las sensaciones, especies de oráculos imprecisos y enigmáticos, creadoras de esos obstáculos de pensamiento que se llaman los objetos y los seres individuales.¹⁹

El punto de partida de esta filosofía se halla en el eleata Parménides,²⁰ con apoyo en el jónico Anaxágoras. El Nous es la Idea suprema, la Idea absoluta: "Los procesos mentales enseñan que todo el mundo existe para llegar, en último término, al Nous. Caos de cosas, confusión de seres y espíritus, después de ser percibidos, vienen a terminar en esa Idea. Nada más existe fuera de ella ni merece existir."²¹ En ese absoluto del pensamiento puro, de la idea en la plenitud de su abstracción, está el destino del hombre:

Me obsede la creencia de que el destino del hombre está en lo absoluto, de que sus modos corpóreos y espirituales proclaman la transferencia del existir a los reinos del ser absoluto. Y para eso busqué siempre lo que llamé la sombra de las ideas. Existir a la sombra de las ideas transparentes, es como el vivir a la intemperie o el cobijarse bajo el abrigo de los astros, en la noche del hombre adánico.²²

Es que la Idea absoluta no se distingue de la divinidad. El pensamiento pone al ser, pero a la vez Dios pone al pensamiento. De ahí la declarada devoción de Oribe por la teología, y la religiosidad y misticismo que denuncia como pobladores imperiosos de su inconsciente.²³

Queda todavía toda su estética, constante centro de gravedad de su pensamiento. Es inseparable de las concepciones gnoseológicas y metafísicas que acaban de verse. Su estética es una estética de la Idea:

La poesía es un no ser inefable que tiende siempre a irse hacia el ser inefable: la Idea.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 193-4.

²⁰ Véanse los comentarios que le dedica en *El Mito y el Logos*, pp. 42-8.

²¹ *Teoría del Nous*, p. 179.

²² *El Mito y el Logos*, p. 122.

²³ *Ibidem*, p. 145. *Teoría del Nous*, pp. 39 y 41.

Me interesa la música que solamente convoca las ideas generales y abstractas.²⁴

De igual suerte que el idealismo metafísico es la expresión crepuscular del pensamiento filosófico, la poesía de las ideas es el pos-trer límite en el desarrollo espiritual de la poesía lírica del hombre.²⁵

Últimamente Oribe ha dado un nuevo giro a sus especulaciones estéticas, sobre la base de la identidad de Belleza y Tiempo. Es lo que sustenta en su ensayo de 1948 *La intuición estética del tiempo*, en el que aspira a un replanteo original de los problemas capitales de la estética, concebida ésta como disciplina de naturaleza esencialmente metafísica.²⁶

²⁴ *Teoría del Nous*, pp. 60 y 29.

²⁵ *La dinámica del verbo*, lug. cit., p. 111.

²⁶ Con posterioridad a la elaboración de este trabajo, Emilio Oribe ha editado en Montevideo (1953) un nuevo volumen de recopilación de notas y ensayos, titulado *La dinámica del verbo*.

XVIII. FILOSOFÍA DE LA IGLESIA

Las tres direcciones consideradas en los capítulos precedentes, tienen, por encima de sus diferencias, un rasgo filosófico común: el racionalismo religioso. Absolutamente todos los representantes de esas tres direcciones que se han estudiado, o simplemente mencionado, se hallan al margen, tanto de la Iglesia Católica como de cualquier otra religión positiva. El racionalismo religioso ha seguido dominando en el pensamiento filosófico uruguayo, en este siglo, con la amplitud con que se impuso en la segunda mitad del anterior.

En su condición minoritaria, la filosofía católica tradicional ha persistido con relativa actividad, a través de episodios de diverso carácter, a lo largo del medio siglo.

En primer lugar deben citarse los últimos escritos de Mariano Soler (1846-1908), el primer arzobispo de Montevideo. Lo más significativo de sus incursiones filosóficas corresponde, cronológica y doctrinariamente, al siglo XIX, en polémica con el deísmo racionalista y con el evolucionismo naturalista. Pero su acción alcanzó hasta los primeros años de la presente centuria. Contienen dispersos elementos filosóficos algunos de sus libros de este período, como *El Legado del siglo XIX* (1901), *Catolicismo y protestantismo* (1902), *La Iglesia y la civilización* (1905).

A la misma época pertenece el injustamente olvidado volumen de Enrique Legrand (1861-1936), *Divagaciones filosóficas* (1906). Lo mencionamos aquí por la posición religiosa desde la cual escribe el autor, aunque en rigor no se trate de filosofía de la Iglesia en su sentido propio.

Fue Legrand un ilustre hombre de ciencia en el campo de la astronomía, al par que humanista de vasta cultura. En artículos breves de estilo coloquial, aborda en su citado libro distintos temas de la filosofía científica más actual de principios del siglo. Expresa grandes simpatías por Henri Poincaré, de cuya obra *El valor de la ciencia*, entonces recién aparecida, tradujo fragmentos; también, en el pensamiento clásico, por Leibniz, considerando su doctrina de las mónadas una anticipación de las modernas concepciones de la materia reducida en última instancia a centros inextensos de fuerza. Enamorado de la ciencia, insiste, sin embargo, en la independencia respecto a ella de la religión: "El ideal, Dios, la

moral y la fe están fuera del alcance de la ciencia." La atracción que siente por el evolucionismo no conmueve sino que robustece su creencia en la divinidad: "La evolución, debidamente probada, sería a mis ojos el más fehaciente testimonio de una ley que, por lo simple, por lo grande, por lo hermosa, no podríamos menos de reconocer como divina." Sin hacer una defensa declarada del catolicismo que profesa, aspira a conciliar la ciencia, que conoce "no las cosas en sí, sino las relaciones entre las cosas, con la fe en Dios, la creencia en un destino superior del alma y en la realización de la justicia".¹

En las décadas siguientes se produce la más orgánica expresión de la filosofía católica nacional en el siglo xx, con manifestaciones ante todo docentes y polémicas, en oposición al espíritu racionalista fortificado en el recinto de la Universidad. Dos miembros de la Compañía de Jesús son los representantes principales de esa actividad filosófica de la Iglesia, actividad que tiene por centro el colegio sostenido por los jesuitas. Fueron ellos, sucesivamente, Antonio Castro, a quien consideraremos en el próximo capítulo y Juan Faustino Sallaberry.

Juan Faustino Sallaberry (1871-1945), uruguayo, actuó intensamente en Montevideo después de 1921, luego de haber sido Rector por varios años del importante Colegio de la Inmaculada Concepción de Santa Fe (República Argentina). En el colegio montevideano de los jesuitas enseñó ciencias naturales y, especialmente, filosofía, a la que consagró diversos trabajos: *Origen de la soberanía civil según el P. Fco. Suárez* (apartado de la Revista *Estudios*, Bs. As., 1922); *La evolución ante los hechos* (1924); *Apología católica* (1930); *Filosofía* (2ª ed. 1935), texto de enseñanza, adaptación del autor francés Lahr.

En 1941 tuvo lugar un acontecimiento que señaló para la filosofía católica uruguaya, la apertura de un nuevo horizonte con relación a la etapa histórica representada por Castro y Sallaberry, al incorporarla al neotomismo contemporáneo. Lo constituyó un ciclo de conferencias, una muestra bibliográfica y una exposición de gráficos de la historia de la filosofía, en el tradicional Club Católico de Montevideo. Todo ello bajo la inspiración y aún inter-

¹ *Divagaciones filosóficas* (Montevideo, 1906), pp. 107, 108, 120.

vencción muy directa del colegio jesuita argentino de San Miguel, uno de los centros del neotomismo latinoamericano.³

En el acto inaugural del ciclo de conferencias, el arquitecto Horacio Terra Arocena, después de referirse a la situación filosófica de la época, expresó: "Frente a este desconcierto, el intelectualismo de Aristóteles y de Tomás de Aquino surge hoy de nuevo, con el prestigio indiscutible de su defensa de la inteligencia." En el acto de clausura, el doctor Dardo Regules propuso crear cursos de filosofía, de acuerdo con los programas universitarios oficiales, en los que se diera "la rigurosa explicación católica tomista hasta donde la hubiera".³ Tales manifestaciones de Terra Arocena y de Regules, ex profesores de filosofía, ambos, en la Universidad de Montevideo, a la vez que parlamentarios del partido político católico, dan una idea del ambiente fuertemente tomista en que se desarrollaron las jornadas.

Ese tomismo dominante no fue obstáculo para que interviniera el arzobispo de Montevideo, Antonio María de Barbieri, de la orden de los capuchinos, quien se ocupó de Duns Scoto, el patrono filosófico del franciscanismo, rival escolástico de Santo Tomás de Aquino.

Probablemente se me ha asignado este autor —declaró— por la afinidad que pudiera haber, y que hay en efecto, conmigo en el plano de la orientación ascética, como quiera que somos ambos hijos espirituales de San Francisco de Asís. Pero esto no es ni debe ser motivo para que al presentar la tan discutida figura de Escoto, me incline a juzgarla con benevolencia, o a defenderla, cuando cualquiera de las dos actitudes no fuera sustentada por una razón más amplia que la que pueda suponer ese vínculo espiritual... no entiendo, al hablar de Escoto, suscitar en lo más mínimo, aquellas preocupaciones o controversias, a veces elegantes, a veces inútiles, a veces enojosas, que más que los maestros sostuvieron las escuelas por ellos fundadas, o que de ellos se derivaron.⁴

No carece de interés observar que la actual presencia de De Barbieri en la jefatura de la Iglesia, constituye un restablecimiento —desde luego ocasional y externo— de la que fue histórica pre-

² En un volumen especial de la Revista *Tribuna Católica* (Nº 80-81, 1941), se recogieron las conferencias, así como diversas informaciones relativas a los actos realizados.

³ *Ibidem*, pp. 83 y 226.

⁴ *Ibidem*, p. 153.

eminencia franciscana en los orígenes del catolicismo uruguayo. Dicha preeminencia no dejó de tener repercusión en la docencia filosófica, iniciada en Montevideo por franciscanos a fines del siglo XVIII, bajo el signo expreso del escotismo, en polémica también expresa con el tomismo. La participación escotista de De Barbieri en el ciclo tomista de 1941 ha tenido un significado puramente simbólico.

Intervinieron además en el mismo ciclo de filosofía católica otros dos uruguayos: el salesiano Juan D. Ortega, autor de *Iniciación filosófica* (1938), texto de enseñanza de orientación aristotélica, y Juan Llambías de Azevedo, de quien nos ocuparemos en un capítulo próximo. Los demás participantes fueron visitantes extranjeros, la mayoría jesuitas.

En estrecha conexión con la filosofía, el catolicismo ha producido en torno a la cuestión polémica del laicismo, *Ciencia, filosofía y laicismo* (1937) de Washington Paullier, y *El laicismo superado* (1952) del salesiano Eduardo Pavanetti. Estas obras han tenido su contrapartida en el campo adversario en *Los dogmas, la enseñanza y el Estado* (1927) de Pedro Ceruti Crosa y Julio César Grauert, *Laicismo humanista frente a dogmatismo religioso* (1947), de Francisco Araúcho, y *Humanismo y cristianismo* (1951) de Pedro Díaz.

Al cerrar este capítulo sobre la filosofía católica, mencionaremos, en relación con el protestantismo, el caso de Manuel Núñez Regueiro, de actuación en la Argentina. Se le ha citado alguna vez a propósito de la filosofía uruguayo.⁵ La verdad es que, nacido e iniciado en el Uruguay, después de una intensa participación en las actividades de la juventud protestante del grupo de *El Atalaya* se radicó definitivamente, a principios del siglo, en Rosario de Santa Fe (República Argentina). Fue allí que realizó —sin ninguna repercusión en esta orilla— su prolongada labor de escritor y profesor de filosofía. No desvinculó nunca ésta de su militancia religiosa cristiana. En su extensa bibliografía su obra más representativa es, tal vez, *Tratado de filosofía general* (Bs. As., 1945).

⁵ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, artículo sobre Vaz Ferreira.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Antonio Castro (1867-1925), sacerdote jesuita, inició sus estudios en Montevideo, completándolos en Santiago de Chile, Buenos Aires y España.

De regreso a su país, se radicó definitivamente en Montevideo en 1909, consagrándose a la docencia de ciencias naturales, en especial la química, y de filosofía, disciplina esta última que ya había enseñado en el extranjero. A ella dedicó sus mayores energías, como profesor y conferenciante, alcanzando gran autoridad en los medios católicos de su época. Es la figura más representativa de la filosofía de la Iglesia en el Uruguay en este siglo.

Publicó *Algunas anotaciones a la Lógica Viva* (1914) e *Introducción al estudio de la filosofía* (1919). Dejó además el manuscrito de una *Psicología*, actualmente en vías de publicación.

2. CRÍTICA DE BERGSON. En el último cuarto del siglo pasado y en el primero del actual, tuvo la Iglesia su gran adversario, aquí como en todas partes, en el evolucionismo. En el último cuarto del siglo pasado representó a la Iglesia en su polémica con el evolucionismo —entonces el evolucionismo naturalista que partiendo de Darwin conducía por un lado a Spencer y por otro a Haeckel— el sacerdote Mariano Soler. En el primero del actual tocó ese papel —sumando ahora la crítica del evolucionismo espiritualista de Bergson— al sacerdote Antonio Castro.

En uno y otro caso la lucha hubo de ser con un adversario impuesto o prestigiado en la cátedra de filosofía de la Universidad. Pero en manos de Castro la batalladora pluma de Soler resultó manejada con otro bagaje y otro rigor del punto de vista de la especialización filosófica.

Castro entró en la polémica pública con la filosofía de Bergson a través de la crítica de Vaz Ferreira. Ya sabemos que éste distó mucho, en todo tiempo, de ser un bergsonianos de escuela. Pero la concepción de la vida del espíritu sostenida por Bergson fue una de las grandes influencias, entre otras, que obraron en la elaboración de la *Lógica viva*, como lo establece el autor en el mismo prólogo. Puesto a criticar esta obra consideró del caso Castro empezar por destruir la autoridad de Bergson, sin perjuicio de hacerlo también con la de James, igualmente invocado por Vaz Ferreira.

El primer reproche que le dirige a Bergson es el de su oscuridad:

Toda la exposición de Bergson puede dividirse en dos partes muy desemejantes: las teorías puras y sus consecuencias prácticas. Éstas que van directamente contra las tradicionales tesis de la filosofía espiritualista (verdad absoluta de los primeros principios, de la razón, de Dios, del alma, de la inmortalidad, de la moral y de la religión, etc.), son fácilmente entendidas por la mayor parte de sus oyentes y es lo único que éstos retienen y que hacen valer con la firma "el maestro lo dijo".

Las teorías puras, que deben preparar y asentar esas conclusiones, son por el contrario, de una *sutilidad tan etérea y nebulosa*, que sólo los iniciados pueden gloriarse de penetrar el sentido y ni aún éstos del todo y con claridad.¹

Ataca en seguida su intuicionismo y anti-intelectualismo:

Como él no se fía de la razón pura, pretende independizarse de ella en sus especulaciones y servirse solamente de una *intuición estética sobre-intelectual*, que le permitirá volver del revés todas las nociones más esenciales de la razón humana. Su *anti-intelectualismo* lo llevará a inventar una metafísica nueva, enteramente a contrario del sentido común. El sentido común lo echará a un lado, por más que en el prólogo de su obra *Materia y Memoria* asegura que la Filosofía debe llevarnos a las conclusiones del sentido común, mediante el análisis de los hechos y la comparación de las doctrinas. Los bergsonianos tienen el cuidado de prevenir a todos "contra las ilusiones de la evidencia vulgar", contra las nociones comunes de inteligibilidad, de razón, de verdad, proclamando audazmente que eso ya no se necesita, que "el sentido común falsea la naturaleza", que no da más que fórmulas prácticas, sin ningún valor intelectual, etc.²

Insiste Castro en lo que el movimiento anti-intelectualista tiene de renuncia o abandono de la lógica tradicional:

Esta escuela se desata contra los conceptos que llama "cristalizados y muertos" y contra todas las consecuencias, por inducción, de estas "entidades de concepto"; proclama que "hay que renunciar por de pronto a lo racional" (máxima favorita de James), y que el procedimiento sería reemplazar la inteligencia, sea intuitiva sea dis-

¹ *Algunas anotaciones a la Lógica Viva*, (Montevideo, 1914), pp. 10-1.

² *Ibidem*, pp. 11-2.

cursiva, por otra facultad a la que se da el nombre de *intuición*, que sería como un sentimiento estético, como una simpatía adivinadora, enteramente libertada del yugo de la razón y de la Lógica. Según Le Roy su divisa sería: "más allá y por encima de la Lógica", o "hacia las profundidades supra-lógicas". James dice: "Me he visto obligado a renunciar a la Lógica, entera, franca e irrevocablemente."³

Todo eso en cuanto al fondo. En cuanto a la forma, esta filosofía tiene dos grandes características que condena: en primer lugar, "el uso y abuso constante de la metáfora. Aristóteles la proscribe del lenguaje filosófico por ser 'maestra de error' que sabe dar a éste toda la apariencia de verdad"; en segundo lugar, el empleo de "una *terminología* nueva, en la que los lazos que, consagrados por el uso, ligaban las palabras a las ideas, son rotos y lo que es peor, se hace significar a las palabras hasta lo contrario de lo que universalmente se admite. Por ejemplo, *durar* para ellos significa *no permanecer siempre lo mismo*".⁴

En el curso de la misma obra se encara Castro con el evolucionismo. Contra su modalidad cientista del siglo XIX utiliza algunos de los argumentos de Bergson. Pero agrega:

Y sin embargo, Bergson es evolucionista (defiende la evolución extendida a todos los seres), y ha hallado esa fuerza dominante, distinta de la del Creador. Para salvar el evolucionismo se propone evitar todos los escollos en que las demás explicaciones han naufragado. Es el primero, el cuidado de poner de acuerdo la teoría con los hechos. Esto lo salva diciendo que "faltan los documentos para reconstruir esta historia de la evolución". Y después de haber pregonado *tanta ciencia*, dice que es mejor ascender a *generalidades*, tanto más, cuanto que "la filosofía no está obligada a observar la misma precisión que la ciencia". Con esta libertad que uno se concede a sí mismo ya está expedito el camino. El otro escollo en que todos naufragan, es el principio de causalidad que exige que los gérmenes del nuevo ser estén en uno precedente. Pero esto se salva muy sencillamente admitiendo no una evolución novadora sino una evolución *creadora*; con eso ya no hay que buscar antepasados de los seres, *todo puede proceder de todo*. Veamos cómo.⁵

Sigue una crítica de la concepción bergsoniana de la evolución, destinada a mostrar a lo que lleva a sus adversarios "la opo-

³ *Ibidem*, pp. 12-3.

⁴ *Ibidem*, pp. 13-4.

⁵ *Ibidem*, p. 195.

sición a la narración mosaica".⁶ Sobre ella vuelve en la parte final de su libro siguiente *Introducción al estudio de la filosofía*, en cuyas páginas rebate, además, con frecuencia, distintos aspectos de la filosofía de Bergson.

3. CRÍTICA DE VAZ FERREIRA. Vaz Ferreira ha tenido distintos críticos nacionales a partir de posiciones filosóficas diferentes de la suya. Prescindiendo de desacuerdos o divergencias con algunos de sus puntos de vista en el seno de la propia filosofía de la experiencia, de la que es la figura principal, se recordará la crítica de Ceruti Crosa desde la filosofía de la materia y la de Beltramo desde la filosofía de la idea. A ellas se agrega, con mayor significación histórica todavía, la de Castro desde la filosofía de la Iglesia.

La verdad es que los dos libros publicados en vida por el jesuita Castro, tuvieron el significado de polémica con la filosofía de Vaz Ferreira, en nombre de la tradición aristotélico-escolástica. Desde luego *Algunas anotaciones a la Lógica Viva*. Pero también *Introducción al estudio de la filosofía*, donde a cada momento dialoga no sólo con la *Lógica viva*, sino también con varios otros de los libros de Vaz Ferreira: *Curso expositivo de psicología elemental*, *Apuntes de lógica elemental*, *Los problemas de la libertad*, *Cognocimiento y acción*, *Moral para intelectuales*.

La crítica del pensamiento de Vaz Ferreira constituyó la gran preocupación filosófica de Castro, en cierto modo, toda su labor. Pero tanto como la incitación doctrinaria en sí misma, influyó en ello la circunstancia de ser aquel pensamiento, en la letra de los programas, en el uso de textos y en la irradiación avasalladora del Maestro de Conferencias, el que dominaba en la Universidad. Y a las exigencias universitarias de la juventud católica era que específicamente apuntaba la docencia de Castro. Por eso hizo también, al pasar, diversas críticas a Arístides Delle Piane, otro de los catedráticos representativos entonces de la filosofía de la Universidad en la línea de Vaz Ferreira.⁷

Exponer las objeciones de Castro a Vaz Ferreira sería exponer el contenido íntegro de sus libros. En las iniciales "anotaciones

⁶ *Ibidem*, pp. 198-9.

⁷ Véase, por ej., *Introducción al estudio de la filosofía* (Montevideo, 1919), pp. 14 y 17.

al prólogo" de la *Lógica Viva*, están ya indicados el criterio y el método que lo guían, lo que da una idea del resto.

Comentar un libro *indefinido* —comienza diciendo al lector—, un libro no destinado a demostrar ni a aplicar ninguna doctrina sistemática, un libro, en fin, que no es libro, es un trabajo erizado de dificultades y, por necesidad, poco apropiado para cautivar tu atención. Ésta, en efecto, distraída con tan variadas cuestiones como pasan ante el entendimiento, obligada a atar cabos tan distintos como se le presentan, llevada y traída de un punto a otro, tiene que fatigarse y, arrebatada por tantas cosas, no logra fijarse bien en ninguna. Así y todo, aunque la clasificación por sí *desnaturaliza la lógica viva*, el autor propondrá y llevará adelante clasificaciones que, aunque hechas a *poco más o menos*, nos darán lugar a profundizar algo en algunos de los temas propuestos... No me propongo decir nada nuevo, sino aplicar a la doctrina de *Lógica Viva* lo que se ha dicho para doctrinas semejantes y a veces idénticas.⁸

Vaz Ferreira había dicho en el prólogo de su obra que el libro que hubiera deseado escribir sería "un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales". Castro anota:

Los paralogismos en su estado psicológico, tal como están en la mente, no son asequibles a ningún mortal sino mediante las palabras (esquemas verbales) con que se manifiestan.

Éstas, es verdad que no siempre *pueden* expresar lo que pensamos y el proceso íntegro de nuestro pensamiento; otras veces el sujeto pensante *no sabe* manifestar con claridad lo que piensa o razona; muchas veces *el oyente no comprende* lo que se ha expresado bien. En todos los casos el análisis de las expresiones verbales es el que nos lleva a penetrar el proceso psicológico de los demás. El que cree que no se le ha entendido, *protesta y aclara* lo que ve confundido. Al que no se expresa bien se le pide *que se explique*. En todos los casos *la palabra* es el medio necesario para venir al conocimiento del proceso psicológico. Todos los libros de crítica estudian el proceso psicológico, pero mediante sus representantes legítimos en todo entendimiento bien equilibrado, que son las palabras.⁹

En este planteo inicial está formulado, en sus términos esenciales, el duelo entre la *lógica viva* y la *lógica tradicional*. Debe reconocerse el vivo interés de la polémica, su carácter representativo del punto de vista de la evolución dialéctica de nuestro pensamiento filosófico.

⁸ *Algunas anotaciones a la Lógica Viva*, pp. 3-4.

⁹ *Ibidem*, pp. 8-9.

QUINTA PARTE
FILOSOFIA DE LA CULTURA

XX. FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Las cuatro direcciones que se han visto anteriormente, prolongaciones o no de tendencias que ya estaban obrando en el medio nacional, actúan, con mayor o con menor intensidad, a lo largo del medio siglo: puede seguirse su curva del primero al segundo cuarto de éste.

Hacia el tercio del siglo, a fines de la década del veinte y principios de la del treinta, empieza a operarse una profunda renovación filosófica. Resulta ésta de la incidencia en el país de ideas y corrientes vinculadas a la gran crisis espiritual e histórica de nuestro tiempo. Hasta entonces el pensamiento nacional había estado orientado por tendencias derivadas en línea directa de las constelaciones filosóficas universales de comienzos del novecientos. Ahora han de tomar cuerpo los temas y las doctrinas que en la filosofía universal pasan a primer plano después de la primera Guerra Mundial; aquellos temas y doctrinas que configuran específicamente, para la generación actual, la filosofía contemporánea, dominada por la reflexión sobre el hombre y la cultura.

En la década del veinte se toma ya contacto con el nuevo horizonte. Pero es después del treinta que las influencias se intensifican en grado bastante como para llegar a establecer un nuevo aire filosófico, una nueva conciencia.

Aquí, como en toda Latinoamérica, fue importante factor de ese cambio la labor de Ortega y Gasset, con la *Revista de Occidente* y su Biblioteca, a base de traducciones del alemán. Personalmente no ejerció Ortega, ni antes ni después, la acción que en otros países del continente. Escuchado primero como conferenciante, muy leído luego durante el ciclo de la *Revista de Occidente*, influyó, más que por sus ideas personales, como brillante presentador de la filosofía nueva. Los años que corren entre 1930 y 1936, hasta que comienza la guerra civil española, marcan el auge de esa influencia. Son, por eso mismo, los años en que se define la nueva situación filosófica, que habría de consolidarse en los años posteriores, principalmente a lo largo de la década del cuarenta, lejos ya de la transicional etapa orteguiana.

La corriente nacional que hemos llamado filosofía de la experiencia, no ha sido, desde luego, insensible a esta renovación filosófica, considerada en conjunto. Sin embargo, ha recibido con gran reserva, cuando no con rechazo expreso, al núcleo más activo

y resonante de la misma, o sea la filosofía alemana en la línea, ya clásica, de Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger. En los representantes más recientes de aquella dirección nacional, hay acentuadas notas de la contemporánea filosofía de la cultura, de los valores, del hombre y de la existencia. Es notorio su distanciamiento cada vez mayor del espíritu naturalista que inspiraba todavía, en el fondo, a Rodó y Vaz Ferreira. Pero siempre al margen de cualquier apriorismo y bajo el rectorado tradicional del pensamiento francés y sajón.

La filosofía de la materia no ha recibido más aporte de la nueva situación filosófica, en general adversa al materialismo y al naturalismo, que el resultante de la universal reactivación del materialismo dialéctico después de la primera Guerra Mundial. La filosofía de la idea ha acusado las nuevas influencias, pero como elemento accesorio de su posición, colocada sobre bases históricamente anteriores y doctrinariamente independientes de las mismas. La filosofía católica, en fin, tradicional por antonomasia, comparte la renovación filosófica sólo en la medida en que el neotomismo es, después de todo, un aspecto de ésta.

Es al margen de esas grandes corrientes preexistentes —o en todo caso en relaciones indirectas con ellas— que nuevas tendencias se configuran en los últimos lustros, gestándose y desarrollándose a su lado, como expresión de nuevas modalidades de pensamiento. Esas tendencias se hallan aún en las primeras fases de su proceso. Se carece todavía, por lo tanto, de suficiente perspectiva para medir el grado de su penetración real, así como las distintas direcciones, por ahora sólo insinuadas, en que ellas mismas se mueven. En las páginas que siguen vamos a considerar lo que puede desde ya denominarse, en términos muy genéricos, filosofía de la cultura, agregando en carácter de nota una breve mención sobre promociones recientes.

Lo que llamamos nuestra filosofía de la cultura de los últimos años tiene menos unidad todavía que las direcciones anteriores. En el caso de éstas era posible establecer para cada una, en la base, un criterio filosófico común, a partir del cual arrancaban las divergencias. Aquí el elemento común, el nexo de unión, no lo constituye el criterio adoptado sino el objeto sobre el cual recae el interés y hacia el cual apuntan, desde posiciones de conciencia muy diferentes, la reflexión y la indagación. Ese objeto es esen-

cialmente la cultura, concebida como el mundo que el quehacer espiritual del hombre yuxtapone al mundo de la naturaleza. Sea que se inquiere sobre la cultura en sí misma; o sobre objetos que pertenecen a su ámbito; o sobre objetos que le sirven de fundamento, como los valores; o sobre el sujeto que la realiza, o sea el hombre, en su existencia y en su historia; o sobre una determinada cultura histórica, se trata de un tipo de pensamiento directamente condicionado por las nuevas circunstancias universales de la filosofía, en la línea de la especulación culturalista tomada en su más lata significación.

De acuerdo con lo que se ha dicho, la consideración por separado de esta filosofía de la cultura no excluye la presencia de preocupaciones culturalistas en el seno de otras corrientes, ni supone que dicha filosofía encierre o resuma la totalidad de la renovación última, o que ella constituya en sí una escuela o un movimiento orgánico, ceñido a una misma orientación doctrinaria. Su consideración por separado significa solamente la puesta de relieve de aquel nuevo pensamiento que, en un plano de generalidad, aparece mejor definido dentro del cuadro actual de tendencias. Desde otros puntos de vista sería posible hacer otra clase de determinaciones.

En los próximos capítulos nos ocuparemos de Alberto Zum Felde y Juan Llambías de Azevedo. Se trata de pensadores muy diferentes. Pertenecen a generaciones distintas; pero difieren sobre todo en la naturaleza de su formación, en sus orientaciones personales y en sus temas concretos. Eso no obstante, la filosofía que realizan tiene de común el presentarse, en cada uno de ellos, desvinculada de antecedentes doctrinarios nacionales, así como el referirse al orden de la cultura. Por referirse a este orden corresponde mencionar también aquí la actividad filosófica de Roberto Fabregat Cúneo y Alejandro C. Árias.

Roberto Fabregat Cúneo (1906), literato y ensayista de ideas, tiene una producción que se ubica en los dominios de la filosofía social y de la filosofía de la cultura. Sus títulos de interés filosófico son: *Investigaciones de lógica social* (1943), *La dialéctica del conocimiento* (1944), *Filosofía de la propaganda* (1946), *Caracteres sudamericanos* (1950).

En la última de dichas obras enfoca distintos aspectos de la

cultura americana del Sur, especialmente lo que llama "el amorfismo sudamericano". Éste es, en realidad, el asunto central del libro. Partiendo del pensamiento de Simmel de que "hablamos de cultura cuando el movimiento creador de la vida ha producido ciertas formaciones en las cuales encuentra su exteriorización, las formas en que se realiza", concluye que "el drama del sudamericano", reside en el amorfismo cultural del continente, que diagnóstica y describe desde diversos ángulos.¹

Alejandro C. Arias (1912), poeta y ensayista, cultiva la literatura y la filosofía, disciplinas cuya enseñanza, además, ejerce. Su producción filosófica se halla constituida por los siguientes títulos: *Estudios* (1941), *Sobre la cultura* (1943), *El junco pensante* (1944), *Tiempo y palabra* (1946), *Vaz Ferreira* (1948), *Filosofía de la educación* (1951).

El primero de esos libros termina con una profesión de fe existencialista, reiterada posteriormente. Es desde esa posición que encara los problemas de la filosofía de la cultura, a los que se dedica con preferencia en su obra. En *Sobre la cultura* analiza la noción misma de cultura. En los primeros capítulos de *Vaz Ferreira*, aborda el problema general de la cultura americana con referencias especiales a la cultura uruguaya. En *Filosofía de la educación* establece tres grandes fundamentos de la educación: la antropología filosófica, la ontología del hombre y la filosofía de la cultura. Es en esta última en la que carga el acento, vinculándola en definitiva a las doctrinas existencialistas, referidas a la figura central de Heidegger. La última parte del libro está destinada a los problemas de la cultura nacional y americana.²

Tiene también su sitio en nuestra contemporánea filosofía de la cultura, Francisco Curt Lange (1904), de origen alemán, incorporado muy joven a nuestro país, donde se ciudadanizó. Musicólogo y pensador de preocupaciones americanistas, es autor, entre otros trabajos, de *Impresiones Andinas* (1938), sobre el antagonismo cultural argentino y la cultura del altiplano, y de *La posición de Nietzsche frente a la Guerra, el Estado y la Raza* (1938), sobre "la filosofía cultural de Nietzsche", con reflexiones en torno a la cultura americana.

¹ *Caracteres sudamericanos* (México, 1950). pp. 53 a 110.

² *Filosofía de la educación* (Montevideo, 1951), Caps. I, II, III, XI, XIII y XIV.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. Alberto Zum Felde (1888) posee una personalidad literaria vastamente conocida en el continente. Es una de las figuras más representativas de las letras en el Uruguay en un período que tiene por centro el segundo cuarto del siglo XX.

Sin ser un especialista de la filosofía, como lo fue su hermano Emilio, de quien hemos hablado, ha realizado obra filosófica, por la vía del ensayo de ideas, el poema mítico y el misterio dramático. Al mismo tiempo que a la literatura su producción interesa, pues, a la filosofía, concebida ésta —como debe serlo y lo ha sido en este trabajo— no reducida a sus manifestaciones académicas. Con la cultura académica, tal como suele presentarse en nuestros países, ingenuamente libresca y europeizante, ha sido severísimo Zum Felde. Es de preguntarse, sin embargo, si su excesiva despreocupación por la tradición filosófica, en lo que tiene de formación y de disciplina, no ha perjudicado la estructura de su obra desde el punto de vista no literario en que aquí la consideramos. En cualquier caso, no pierde ella significado como expresión de un aspecto del pensamiento filosófico uruguayo contemporáneo: el que recae sobre el concepto mismo de cultura y el problema de la cultura americana.

Ha publicado: *El Huanakauri* (1917); *Evolución histórica del Uruguay* (1919; reelaborado en 1941); *Estética del novecientos* (1927); *Proceso intelectual del Uruguay* (1930); *Alción* (1934); *Aula Magna* (1937); *El ocaso de la democracia* (1939); *El problema de la cultura americana* (1943). Unos más, otros menos, todos estos libros se hallan vinculados a la filosofía, en especial la filosofía de la cultura.

2. METAFÍSICA DE LA CULTURA. El tema de la cultura está habitualmente presente en la obra de Zum Felde, abordado de manera directa o por incidencia. Su verdadero interés lo constituye la cuestión de la cultura americana. Pero por exigencias teóricas de esta cuestión se ha visto conducido a especular sobre la noción de cultura en lo que tiene de genérico, a desarrollar una filosofía de la cultura.

Sus ideas en la materia se hallan condensadas en su última obra, *El problema de la cultura americana*. Sustenta allí, a propó-

sito del tema que sirve de título al libro, una concepción metafísica de la cultura.

Parte Zum Felde de un rechazo formal del positivismo, el naturalismo y el materialismo, explicitado ya en *Estética del no-vecientos*, en *Proceso intelectual del Uruguay* y en *El ocaso de la democracia*. Condena la filosofía cientista del siglo XIX, para adherir a la tendencia general de nuestro tiempo hacia la restauración metafísica de sello espiritualista. Tal adhesión no se formula, empero, en la línea de una determinada escuela, ni pretende eliminar radicalmente los elementos naturalistas en la integración del concepto de cultura.

El naturalismo determinista —escribe— cuyo imperium culmina en el siglo pasado, bajo la formulación precaria del positivismo científicista, ha pretendido reducir toda la compleja fenomenalidad de la cultura a la acción de la objetividad cósmica, a la biología, a la geografía, a la economía, en fin, a la máquina. No caigamos, por reacción, en el absolutismo opuesto, desdeñando todo determinismo material, para instaurar un orden de juicios puramente idealista.

Así como en el hombre mismo, microcosmo, todo hecho es una resultante funcional del juego de ese compuesto singular de cuerpo y espíritu que es un ser viviente, en la fenomenalidad de la cultura, que es su ambiente humano, su realidad histórica, todo módulo es la resultante de un compuesto análogo. Tan fuera de la realidad estaría quien todo lo atribuyera a las condiciones telúricas y económicas, como quien prescindiera de ellas, para referirlo todo a las misteriosas inmanencias de la sangre o del espíritu.¹

Pero esos elementos naturalistas a tener en cuenta, serán siempre secundarios. Sólo es segura la empresa que se sustancia y estructura, desde sus bases, en las determinantes físicas y naturales.

Pero no sólo en ellas; ni siquiera en ellas principalmente. Porque todo sometimiento conciente y voluntario del hombre a tales condiciones —como lo postulara el Positivismo— rebaja su personalidad humana y reduce sus valores... Puesto que la cultura es, ante todo y esencialmente, una realidad humana, y no natural, el espíritu es el factor directivo predominante, en vista de sus propias finalidades intrínsecas.²

Sobre tales supuestos, la concepción que ofrece de la cultura

¹ *El problema de la cultura americana* (Buenos Aires, 1943), p. 23.

² *Ibidem*, pp. 24-5.

es de inspiración vitalista, identificada la vida con el espíritu. Entre otros muchos pasajes de significación coincidente, léase:

Toda forma original de cultura sale de otra forma anterior por proceso de metamorfosis, se desprende de otra entidad, como los seres del seno en que se engendraron.³

El orden de la cultura no se produce de fuera a dentro, por proceso mecánico asociativo, sino de dentro a fuera, por proceso biológico, cuya determinante está en el ente mismo espiritual.⁴

Como la vida, la cultura cumple sus ciclos; pero no en el sentido spengleriano de organismos culturales cerrados que nacen y mueren como tales. La cultura es una sola a través del tiempo. No hay sucesión de culturas sino sucesión de formas u órdenes culturales dentro de la cultura universal. Cada uno de esos órdenes es el resultado de una nueva síntesis de la vida del espíritu, que incorpora "a la corriente vital histórica" los elementos valiosos de la época o el orden precedente.⁵

Una nueva cultura —o mejor dicho, porque no hay ni ha habido ninguna cultura sustancialmente nueva, un nuevo orden cultural— es siempre una nueva síntesis, pues, la historia de la cultura humana no tiene solución de continuidad.

Todo indica que el proceso evolutivo de los órdenes de cultura diferenciados —de las síntesis sucesivas, en el proceso continuo del devenir universal— es el ciclo de desarrollo, plenitud y declinación de un régimen de conciencia, en la realización histórica de los modos de experiencia y de expresión que le son propios. Nuevos factores determinan crisis en la funcionalidad normal del sistema, y el tránsito necesario a otro régimen, a otro orden, en virtud de un nuevo orden de conciencia.⁶

Tal evolución cíclica fue erróneamente interpretada por Spengler:

De ahí la similitud que halló Spengler entre el desarrollo de la cultura y la vida de las plantas, haciendo pie en la metamorfosis natural intuida por Goethe. Mas, la misma similitud podría hallarse con la vida de todos los organismos vivientes, incluso el hombre

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ *Ibidem*, p. 232.

⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁶ *Ibidem*, p. 82.

mismo. Ello es así porque la cultura es algo viviente; pero no lo es por sí y en sí, como pretende Spengler, otorgando a la cultura la autonomía de un ente real, sino porque está consustanciada con el proceso de la historia humana en su incesante devenir.

Al otorgarle ese carácter de ente real, Spengler hizo de la cultura un mito, olvidando que el único ente real es el hombre, y la cultura uno de sus atributos. Son la vida y la conciencia del hombre, los que evolucionan y determinan la metamorfosis.⁷

Vida y conciencia se hallan identificados en la evolución. Pero conciencia en el sentido amplio de espiritualidad, comprendiendo también lo inconsciente. Más aún, es precisamente en el Inconsciente, elevado a categoría metafísica, donde aquella identidad tiene su raíz:

Todo lo que ha sido y será realidad histórica, acontecer y forma en el mundo concreto de los fenómenos —y en cuanto al reino de la cultura humana se refiere— ha sido y será antes, en su esencia, forma mental, arquetipo platónico, categoría subjetiva; y aún más profundamente —puesto que esa misma forma mental es ya manifestación en el plano definido de la conciencia, de un destino recóndito más oscuro— profecía del ser, pero del ser aún inconsciente, que es lo subliminal y radical del ser, sumergido en las aguas de los orígenes.⁸

3. EL PROBLEMA DE LA CULTURA AMERICANA. A este problema lo conceptúa Zum Felde, "metafísico y sociológico al par".⁹ En ambos terrenos lo enfoca. Nos atendremos aquí al primero. Sus desarrollos al respecto vienen determinados por sus ideas generales sobre la cultura, que se han visto.

Para el esclarecimiento del problema de la cultura americana, habrá que tener en cuenta a la ciencia; pero por encima de todo a la metafísica, que el autor relaciona estrechamente con la profecía y con la mística:

Necesitamos, ciertamente, de la norma científica, si hemos de movernos en el plano de la realidad determinada y no en el cielo paradigmático de las ideas puras; pero necesitamos, no menos, sino más, de una conciencia metafísica, por cuanto todo lo que es devenir de lo real humano y metamorfosis histórica, pertenece esencialmente al reino de la profecía... Esta ubicación de lo profético en el plano de lo real subconsciente, que es menester desentrañar, con-

⁷ *Ibidem*, pp. 82-3.

⁸ *Ibidem*, pp. 22-3.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

cilia y trasfunde la presencia integrativa de lo físico y de lo metafísico, de lo racional y de lo místico, como fuerzas necesariamente complementarias de las formas concretas de la cultura. Ello nos impediría caer, de suyo, en el sistema unilateral de las normas exclusivas, sean científicas o proféticas.¹⁰

Pero si eso es así en el plano especulativo del estudio del problema, lo será con mayor razón en el plano activo e histórico de la elaboración de la cultura verdaderamente americana. El autor pasa insensiblemente, sin advertencia, de un plano a otro:

Los arquetipos mentales a que aludimos —en cuanto se refiere a los valores y formas de la americanidad en devenir— no son, en verdad, de otro orden, que aquellos provenientes de la voluntad recóndita del fatum. Pues, el fatum mismo, no puede ser distinto de nuestra voluntad de ser; porque nuestra voluntad conciente, si es metafísicamente verdadera —y sólo siéndolo puede alcanzar realidad histórica— es idéntica en sus fines al verdadero fin de la Historia, el cual, a su vez, está indicado por la realización histórica del Hombre.

Son las virtualidades del Sublime Inconciente las que irán plasmando las formas de la objetividad viva, adaptándola a su imagen paradigmática... Identificando nuestra conciencia con la vida del ser mismo, en voluntad creadora original... es como encontraremos los caminos de la propia virtud creadora de cultura. Y esta vida con la cual hemos de identificarnos, es lo que está, no fuera, sino dentro de nosotros, en la sumidad subliminal del Yo más profundo.¹¹

De acuerdo con eso, sobre esa base metafísica, el punto de vista de Zum Felde, fundamentado con profusión a lo largo del libro, es que la cultura americana genuina no existe todavía, pero que están dadas las condiciones históricas para su creación por nuestro esfuerzo voluntario. Como norma para esa cultura precociza "un régimen de razón", que sea resultado del "equilibrio de los principios" representados por Dionisos y Apolo. Porque "la auténtica y cabal norma de razón, no puede excluir ningún contenido profundo de la conciencia; lo emotivo, lo intuitivo, lo subliminal, lo subconsciente, todo ese mundo interior oscuro e imperioso, que constituye nuestro Yo viviente".¹² En relación con esto refuta, tanto como al positivismo, al bergsonismo, considerándolo una postura de decadencia de la cultura sensualista burguesa.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 21 y 23.

¹¹ *Ibidem*, pp. 25-6.

¹² *Ibidem*, p. 165.

1. PERSONALIDAD Y OBRA. A Juan Llamblás de Azevedo (1907) tuvimos oportunidad de mencionarlo al tratar de la filosofía católica. La caracterización que especialmente le corresponde no es, empero, la de la filosofía tradicional de la Iglesia, sin perjuicio de su nexa espiritual y doctrinario con ella, en especial el tomismo, de conformidad con su confesión religiosa. En la enseñanza y en la literatura filosóficas uruguayas del segundo cuarto de este siglo, Llamblás es el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neo-kantismo.

Es profesor de filosofía y de filosofía del derecho, rama esta última a la que pertenece lo fundamental de su producción. En su reciente obra *Latin American Philosophy of Law in the Twentieth Century* (1950), el austríaco-norteamericano Josef L. Kunz, lo conceptúa "uno de los filósofos del Derecho más destacados y originales de la América Hispana de nuestros días".¹ Su ensayo *Eidética y aporética del Derecho* es uno de los cinco que se escogieron para ser traducidos al inglés e incluidos en el volumen *Latin American Legal Philosophy*, publicado por la Harvard University Press, en 1948. Prescindiremos aquí de su filosofía jurídica para apuntar su orientación filosófica general.

Ha publicado los siguientes libros: *La filosofía del Derecho de Hugo Grocio* (1935); *Eidética y aporética del Derecho* (1940). Opúsculos: *Sobre la distinción entre las normas de los usos sociales y el derecho* (1938); *La filosofía política de Dante* (1941); *El sentido del derecho para la vida humana* (1943); *Sobre la justicia prospectiva* (apartado de *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1949). Trabajos en revistas: "Sul Concetto di Volontá Generale in Rousseau" (en *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, Roma, 1936 y en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Nº 3, 1936); *El ensayo filosófico. Vaz Ferreira: Moral para intelectuales* (en *Revista Nacional*, Nº 3, 1938); *Aristóteles y su concepción del Universo* (en *Tribuna Católica*, Nº 80-81, 1941); "Los orígenes de la filosofía del Derecho y del Estado (en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Nos. 1 y 2, 1947, y Nº 4, 1949); "Platón y la filosofía política de los sofistas" (en *Revista de la*

¹ Traducción española, *La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX* (Buenos Aires, 1951), p. 167.

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Nº 2, 1950); "Antisocráticos y semisocráticos en la filosofía del Derecho y del Estado" (*Ibidem*, Nº 1, 1952); "La filosofía de la religión de Scheler" (en *Revista Ciencia y Fe*, San Miguel, Argentina, Nº 2, 1944); "En torno al último Heidegger" (*Ibidem*, Nº 21, 1950), traducido al alemán: "Der Alte und der Neue Heidegger" (en *Philosophisches Jahrbuch*, 60/2-3); "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" (en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Nº 9, 1952).

2. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. Bajo el aspecto metódico pertenece Llamblás a la escuela fenomenológica, inspirándose en Hartmann más que en Husserl; bajo el aspecto sistemático su pensamiento se radica con preferencia en el campo de la teoría de los valores, adhiriendo a la concepción apriorista y objetivista de Scheler. Hartmann y Scheler, aquél en la gnoseología, éste en la axiología, constituyen sus grandes devociones.

Sus fundamentos metódicos están expuestos al frente de su obra *Eidética y aporética del Derecho*. Aparecen allí con referencia al tema del Derecho; pero tienen alcance general.

Empieza con la declaración de que se coloca "en el punto de vista realista, que es el de la conciencia natural". Añade: "En este sentido el libro está en los antípodas del idealismo gnoseológico o metafísico, que es siempre teoría, construcción. Sin embargo, el realismo no está formulado ni defendido en ninguna parte de la obra: es simplemente su supuesto primario."²

Siguiendo a Hartmann, distingue luego tres momentos en el proceso filosófico: fenómeno, problema, teoría. El fenómeno, dato primario de la realidad, formula espontáneamente una interrogación; el problema resulta suscitado en la conciencia del sujeto por virtud de esa interrogación; la teoría es la respuesta que da el hombre a la pregunta del fenómeno. "Haber visto la conexión necesaria entre estos tres momentos es el mérito del filósofo contemporáneo Nicolai Hartmann."³

Al primer momento corresponde como actividad filosófica la descripción de los fenómenos; pero no de los fenómenos empíricos, de los objetos individuales, que se perciben por los sentidos y que

² *Eidética y aporética del Derecho* (Buenos Aires, 1940), p. 8.

³ *Ibidem*, p. 16.

se hallan en el espacio y en el tiempo, sino de los rasgos esenciales, de la esencia de los fenómenos. Ello es posible porque, "según lo ha mostrado Husserl definitivamente", existen universalidades de esencia que "son así y no pueden ser de otro modo (apriori objetivo)".⁴ Y se cumple por medio de una intuición dirigida hacia la "idea", hacia lo "universal", operación que constituye la abstracción ideatoria o simplemente ideación. La ciencia de las esencias así entendida es la Eidética.

Descrito el "eidos" de un fenómeno debe realizarse el análisis de los problemas que plantea. Esta nueva etapa es a su vez una nueva ciencia, la ciencia de los problemas o Aporética. Sigue, en fin, la etapa de la construcción de la teoría, que es la propiamente filosófica. En el esclarecimiento de las dos primeras etapas, a propósito del derecho, está la parte personal de Llambías en este trabajo. En cuanto al planteo metodológico es expresamente, como ha podido verse, el de Hartmann, con punto de partida en Husserl.

Al aplicar el método fenomenológico Llambías no lo hace, sin embargo, en el sentido de la reflexión fenomenológica, o sea, tomando como objeto los actos intencionales o modos de conciencia en los que el fenómeno es dado; en armonía con su posición realista, lo hace considerando el fenómeno mismo, en este caso el derecho, por medio de "la reducción eidética en actitud directa".⁵

3. APRIORISMO Y OBJETIVIDAD DE LOS VALORES. La adhesión a la doctrina apriorista y objetiva de los valores, de Scheler, la expresó ya Llambías, con entusiasmo, en *Eidética y Aporética del Derecho*.⁶ La reiteró en *El sentido del derecho para la vida humana*.⁷ En fin, y sobre todo, la ratifica de manera formal en su trabajo más reciente, *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia*.

Este trabajo, cuyo primer párrafo lleva por título "Elogio de Scheler", persigue el propósito de defender su interpretación objetivista de los valores, frente a la negación de la misma por parte de la filosofía existencial (Heidegger) y la filosofía de la

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, pp. 9, 51 ss.

⁷ *El sentido del derecho para la vida humana* (Buenos Aires, 1943), pp. 11 ss.

existencia (Jaspers). En estos términos resume por anticipado su resultado:

Las tendencias axiológicas representadas por Scheler y sus continuadores han de ser mantenidas y conservadas como una de las adquisiciones más fecundas y mejor orientadas del renacimiento filosófico de nuestro siglo, y la interpretación objetiva de los valores puede ser defendida con éxito frente a la filosofía de la existencia y a la filosofía existencial.⁸

Estima, empero, que Scheler debe ser rectificado especialmente en cuanto reduce el valor a la cualidad. A través de esta rectificación aspira Llambías a combinar la axiología objetiva con la filosofía de la existencia, también, desde luego, rectificadas.

El valor es algo más íntimo y más profundo en el ente que las relaciones, que las cualidades y que toda otra categoría. *El valor es un momento del ser mismo del ente como tal*. La ontología suele admitir dos momentos del ente: la esencia y la existencia, o bien el ser-así (*Sosein*) y el ser-ahí (*Dasein*). Esta distinción es exacta pero incompleta. Los momentos del ser son tres: esencia, valor y existencia. La esencia fija la especie; la existencia la actualiza individualizándola; el valor coloca al ente como grado de una escala axiológica ascendente-descendente que abarca tanto la esencia como la existencia, porque no sólo determina el grado de la esencia dentro del ser, sino también el grado de cada individuo dentro de la misma especie. La esencia de dos caballos es la misma en ambos, pero desde el punto de vista del valor, uno puede ser más noble que el otro. Un algo, visto desde la existencia, es un ente; visto desde el valor es un bien.⁹

Este pasaje nuclear del ensayo, es fundamentado por el autor bajo distintos aspectos. El análisis de la conexión entre valor y existencia, lo lleva en seguida a estas conclusiones: "Hemos llegado a un punto donde la axiología y la filosofía de la existencia, deben completarse y rectificarse recíprocamente. Es ciertamente, una adquisición definitiva de las filosofías de inspiración kierkegaardiana el haber destacado en el hombre la "existencia", el abrirse de mi yo a su identidad propia, individual, única, irrepetible, con

⁸ *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia* (lug. cit.), p. 39.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

el problema de mi destino, que me interesa a mí, sea o no igual a todo otro, porque es el que yo vivo y el que tengo que decidir desde mi libertad en una elección.

Pero es equivocado el carácter absoluto que se otorga a la existencia, y la prescindencia de su vinculación con los valores.

Las posibilidades de la existencia no excluyen las exigencias de los valores. Más bien, hay una correlación entre valores y existencia que se muestra en que, por un lado, el deber ser ideal del valor está dirigido hacia el futuro, y, por otro, en que una nota de la existencia es su posibilidad, que es también una dirección hacia el futuro.¹⁰

Todavía considera el autor que hay otros aspectos —el conocimiento del valor; la realización de los valores; la apreciación de la autenticidad de la valoración— en que la axiología debe ser completada “con la noción jaspersiana de existencia”. Sus grandes reservas frente a Heidegger, evidenciadas ya en *En torno al último Heidegger*, se atenúan respecto a Jaspers, pensador que, de manera comprensible por su espíritu de religiosidad, notoriamente lo atrae.

Se cierra el ensayo con estas palabras: “Y así como en el ente finito existencia, esencia y valor no poseen un ser aislado para sí, sino que son tres momentos de su interna unidad, así tampoco son tres fundamentos separados lo que es existencia por sí, lo que es esencia por sí, lo que es valor por sí, sino que son uno y el mismo el *Ens a se* y el *Summun Bonum*. El Valor Absoluto es otro nombre de Dios.”¹¹

En su trabajo sobre *La filosofía de la religión de Scheler*, declara Llambías que ésta, en conjunto, lo satisface, llegando a la conclusión de que es compatible con el dogma católico, si se la interpreta bien.¹²

¹⁰ *Ibidem*, pp. 53-4.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

¹² *La filosofía de la religión de Scheler* (lugar citado, cartas al P. Ismael Quiles, en apéndice, pp. 38 y 60).

NOTA SOBRE PROMOCIONES RECIENTES

Para completar el panorama de la filosofía en el Uruguay en el siglo XX, resta la mención de varios jóvenes escritores de filosofía de iniciación reciente. Prescindiendo de diversas obras didácticas, y dejando a salvo posibles omisiones involuntarias, citaremos —en orden cronológico de iniciación— algunos nombres, con indicación de trabajos publicados. Los títulos de éstos dan alguna idea de los intereses filosóficos de la nueva generación.

ANÍBAL DEL CAMPO: *La gnoseología de Hartmann* (incluido en el volumen *El pensamiento filosófico y su historia*, por Nicolai Hartmann, traducción española del mismo del Campo, Montevideo, 1944); “Sobre la filosofía de Heidegger” (en *Revista Número*, N^{os.} 15-16-17, 1951).

MARIO A. SILVA GARCÍA: *Plenitud y degradación a propósito del bergsonismo* (1944); “El realismo de Meyerson” (en *Revista Nacional*, N^o 92, 1945); *La idea de experiencia en la filosofía de William James* (apartado de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, N^o 2, 1947); *Sobre la noción de fundamento y de principio* (*Ibidem*, N^o 6, 1951).

MANUEL ARTURO CLAPS: “Spencer y Comte” (en *Revista Clinamen*, N^o 3, 1947); “Nicolai Hartmann y la historia de la filosofía” (en *Revista Número*, N^o 2, 1949); “¿Qué es el hombre? La respuesta de Martín Buber” (*Ibidem*, N^o 5, 1949); *Vaz Ferreira* (*Ibidem*, Nos. 6-7-8, 1950, apartado); *Bertrand Russell y la filosofía* (*Ibidem*, N^o 10-11, 1950); *Albert Camus y la rebelión* (*Ibidem*, N^o 21, 1952).

JUAN LUIS SEGUNDO, S. J.: *Existencialismo, filosofía y poesía* (1948).

JULIO CASAL MUÑOZ: *Ser y muerte* (1950); *Poética de lo absoluto* (1952).

ISMAEL SAN MIGUEL: “La dialéctica existencial de Berdiaeff” (en *Revista Número*, N^o 19, 1952).

ENRIQUE GRAUERT IRIBARREN: *Conocimiento y existencia* (1952).

JULIO L. MORENO: "La metafísica de Santayana" (en *Revista Número*, N^o 20, 1952).

MARIO SAMBARINO: "El concepto de individualismo" (en *Revista Número*, N^o 22, 1953).

ÍNDICE GENERAL

<i>Noticia preliminar</i>	7
<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	13
1. La filosofía en el Uruguay hasta el siglo XX, 13;	
2. La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, 15.	
PRIMERA PARTE: FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA	
I. Filosofía de la experiencia	21
II. José Enrique Rodó	25
1. El escritor y el pensador, 25; 2. Relaciones con el positivismo, 26; 3. Del positivismo al idealismo, 29; 4. El lenguaje y el pensamiento vivo, 31; 5. Filosofía de la acción y la vida, 34; 6. Idealismo estético, ético y especulativo, 37; 7. El problema religioso, 41.	
III. Carlos Vaz Ferreira	45
1. El educador y el filósofo, 45; 2. Relaciones con el positivismo, 47; 3. Filosofía y ciencia, 50; 4. Concepción de la metafísica, 54; 5. La psico-lógica o lógica viva, 56; 6. Graduación de la creencia y escepticismo, 60; 7. Razón y buen sentido, 64; 8. Los problemas filosóficos, 67; 9. Los problemas de la libertad, 70; 10. Moral viva, 73; 11. El problema religioso, 77; 12. Consideraciones finales, 78.	
IV. José Pedro Massera	80
1. Personalidad y obra, 80; 2. Del positivismo al idealismo, 81; 3. Los ideales y la ciencia, 83.	
V. Arístides L. Delle Piane	86
1. Personalidad y obra, 86; 2. Crítica del cientismo positivista, 86; 3. Influencia de James y Bergson, 88.	
VI. Antonio M. Grompone	90
1. Personalidad y obra, 90; 2. Valor del conocimiento, 90; 3. Pensamiento y sociedad, 92.	

192	INDICE GENERAL	
VII.	Luis E. Gil Salguero	95
	1. Personalidad y obra, 95; 2. Pensamiento y realidad, 96; 3. Los ideales y la historia, 99.	
VIII.	Carlos Benvenuto	101
	1. Personalidad y obra, 101; 2. Lógica de lo concreto, 102; 3. Humanismo abierto, 104.	
SEGUNDA PARTE: FILOSOFÍA DE LA MATERIA		
IX.	Filosofía de la materia	109
X.	Carlos Reyles	113
	1. El escritor y el pensador, 113; 2. Fuerza y materia, 113; 3. La vida y los valores, 115.	
XI.	Pedro Figari	119
	1. El artista y el pensador, 119; 2. Substancia y energía, 120; 3. La vida y el cosmos, 122; 4. Ciencia, arte, ideal, 125; 5. Moral bio-social solidarista, 127.	
XII.	Santín Carlos Rossi	129
	1. Personalidad y obra, 129; 2. Monismo biológico energetista, 129; 3. Moral fisiológica, 132.	
XIII.	Emilio Frugoni	134
	1. Personalidad y obra, 134; 2. Espíritu e ideal en el materialismo histórico, 134.	
XIV.	Pedro Ceruti Crosa	139
	1. Personalidad y obra, 139; 2. El marxismo-leninismo, 139.	
TERCERA PARTE: FILOSOFÍA DE LA IDEA		
XV.	Filosofía de la idea	143

INDICE GENERAL		193
XVI.	Fernando Beltramo	146
	1. Personalidad y obra, 146; 2. Crítica del naturalismo, 146; 3. Inmanentismo e idealismo, 149.	
XVII.	Emilio Oribe	152
	1. El poeta y el pensador, 152; 2. Teoría del Nous, 153; 3. Racionalismo e idealismo, 156.	
CUARTA PARTE: FILOSOFÍA DE LA IGLESIA		
XVIII.	Filosofía de la iglesia	163
XIX.	Antonio Castro	167
	1. Personalidad y obra, 167; 2. Crítica de Bergson, 167; 3. Crítica de Vaz Ferreira, 170.	
QUINTA PARTE: FILOSOFÍA DE LA CULTURA		
XX.	Filosofía de la cultura	175
XXI.	Alberto Zum Felde	179
	1. Personalidad y obra, 179; 2. Metafísica de la cultura, 179; 3. El problema de la cultura americana, 182.	
XXII.	Juan Llambías de Azevedo	184
	1. Personalidad y obra, 184; 2. El método fonomenológico, 185; 3. Apriorismo y objetividad de los valores, 186.	
	Nota sobre promociones recientes	189
	Aníbal del Campo, 189; Mario A. Silva García, 189; Manuel Arturo Claps, 189; Juan Luis Segundo, S. J., 189; Julio Casal Muñoz, 189; Ismael San Miguel, 189; Enrique Grauert Iribarren, 190; Julio L. Moreno, 190; Mario Sambarino, 190.	

Este libro se acabó de imprimir el día 21 de mayo de 1956, en los Talleres de Edimex, S. de R. L., Mateo Alemán 50, México 17, D. F. De él se tiraron 3,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Garamond de 11:12, 9:10 y 7:8 puntos. La edición estuvo al cuidado de *José C. Vázquez*.